

تعریف اصل فقه، هو علم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية عن
ادلها التفصيلية

موضوع، هي الأدلة الشرعية الكلية من حيث أنها كيف يستنبط عنها الأحكام الشرعية
غرض، تحصیل ملكة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من ادلتها الاربعة
فائدتها، استنباط تلك الأحكام على وجه الصحة

حالات مصنف:

نام محمد بن محمد بن عمر، کنیت ابو عبد الله، لقبه حسام الدین، ساکن شهر
زبجان افسرکنت فی بلاد و بخاطر همین شهر افسرکنتی گفته می شود
ایشان شیخ کامل و امام فاضل و عالم ماهر در اصول و فروع بودند بر کتاب المنخول نوشته
امام غزالی که مشتمل بر اعتراضات علیه امام ابو حنیفه بود رد نوشته هاست به تمام اعتراضات
غزالی جواب مدلل داده منطبق امام ابو حنیفه را واضح کرده است و کتاب منتخب الحسابی
در اصول فقه تصنیف آنقدر ایشان است که داخل بودن آن در خطاب مدارس دلیل بر مقبولیت
آن است حسابی چندین شرح دارد مثلاً بنامی، نظامی، تبیین، التحقيق و وصولی
او در روز رجب ۲۲ یا ۲۳ ذی قعدة سال ۶۴۰ فوت نمود در مقبره القضاة قریب قاضی خان
مدفون گردید

عبد الله بن محمد بن عمر
خايزه

(۵)

فان اصول الشرع : اصل في اصول وهو في اللغة ما يتحقق عليه غيره. ومراد از اصول در این جا آد است. مراد از کتاب حکمیه آنکه این مختصه حکم شرعی از آنجا استنباط می شود و مراد از سنت ۳۰۰۰ عامیه است مختصه که مربوط به احکام هستند و مراد از اصناف است اصناف معتقدین است معصوم است و در لفظ الاصناف به این چیز اشاره است که اصناف مختلفه صاحب یا اهل مدینه یا غیره است البتة نیست بلکه اصناف معتقدین این است در هر عصر اعتبار دارد. چرا قیاس را بعد از آنکه ذکر کردیم بدین خاطر که هر قیاس اعتبار ندارد بلکه قیاس معتبر است که مستنبط از این سه اصول باشد. بالین تعریف قیاس لغوی، شبه و عقل خارج شدند

(۵) اما الکتاب عرفا القرآن العنزل ... با ذکر العنزل علی الرسول اختراش از کتب غیره استنباطی و کتب معارف که بر تکلیف یا اصول نازل شده است و از قید المکتوب فی المصاحف اختراش از نوعی که تلاوت می شود یا تحت احادیث قدسی و اصناف که معنوی و تلاوت می شود مانند الشیخ و الشیخة اذا زینا قارجوهم ... و از قید المنقول عنه بتلاوت اختراش از قرآن است شاذ و مشهوری که در مصاحف قرا و سمعه نوشته نشده باشد

(۶) وهو النظم والمعنی جمیعاً ... بجای لفظ منظم بکار برد بخاطر احترام چرا که لفظ در لغت بعضی انداختن است و قرآن مجموعه نظم و معنی است و منزه هم صحیح اما ابوحنیفه هم همین است مگر اینکه امام صاحب نظم را یکی لازم در حق مجاز از نماز قرار داده است

(۷) و اقسام النظم والمعنی ... اقسام لفظ و معنی در رجب به شناخت احکام شرعی است و از قول فی ساریج المصرفة ... اختراش از نظم و معانی که بر هر دو طرف قصص و امثال چرا که قرآن به از قصه و امثال است لذا نظم و معنی در شناخت احکام شرعی که در آیات احکام بیان شده اند است ... (۸) الخاص وهو کل لفظ ... خاص هر لفظ را گویند که وضع شده برای معنای معلوم بصورت انفرادی و بعد از آن و مراد می که وضع شده برای معنی معلوم بصورت انفرادی و تخصیص به

به چیز شود ۱ تخصیص فرد مانند ریبه ۲ تخصیص نوع مانند درجل ۳ تخصیص جنس مانند
 انسان ۴ به آوردن هر کمال لفظ و وضع لغوی معلوم حال الانفراد هر سه نوع از این تخصیص در آن داخل شده
 و ضرورتی برای آوردن کل اسم وضع لغوی معلوم نبود اما مصنف این را بدین خاطر آورد که تخصیص
 فرد از خاصترین تخصیص است ۵ و العا و هو کل لفظی متظلم جمعاً ۶ غام همان است که جمعی
 از افراد را شامل می گیرد یا لفظاً شامل می گیرد مانند اصل و مشترکون یا معنی مانند من و ما
 من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و این صفت برابر است که صریح باشد یا ضمنی پیر باشد یا جوان همه را شامل
 می گیرد ۷ و حکم عام مانند حکم خاص است یعنی فاذن قطعی و یقینی می دهد حکم خاص را در حکم عام بدین
 خاطر بیان کرد تا عبارت کتاب مختصر تر بشود یا بدین خاطر که در قطعی و یقینی بودن خاص اصرار از
 علماء اختلاف ندارد اما در عام اختلاف است نیز (ما حکم عام قطعی است اما نزد امام شافعی ظنی
 میباشد البته اگر در عام تخصیص صورت بگیرد نزد ما هم عام ظنی می شود و خصوصاً عام یا معلوم
 است یا مجهول مثال معلوم فاقبلوا العشرکین حیث وجدتمهم که بخش عام است یعنی همه مشرکین
 را بکشید اما با و ان احد من العشرکین استجارک فاجرمه مستأمن خارج شد و تخصیص صورت گرفت
 لذا حکم این عام ظنی شد و مثال مجهول اهل الله البيع و حرمة الربوا یا مجهول است زیرا که
 یعنی زیادتی است و این سود ربیع هم صورت می گیرد در مالیک بیع حلال است و شایع آید این مجهول
 را با آلتش الحظنة بالخطئة و الشفيع بالشفيع و التبر بالشفيع و التبر بالشفيع و التبر بالشفيع
 به حال اگر عام نبود از تخصیص برابر است که شخص معلوم باشد ظنی قرار می گیرد مانند فاقبلوا العشرکین
 که با آیه و ان احد من العشرکین در آن تخصیص صورت گرفت و مستأمن خارج شد و علت تخصیص آن غایب بودن
 مستأمن از جنگ بود لذا همین علت در صبیان و پیر مرد و کور و دیوانه دیده شد و آنها هم از مصداق
 آیه فاقبلوا العشرکین خارج شدند و عام ظنی گشت و با تعلیل در این عام تخصیص صورت گرفت
 و عام در صورت مجهول بودن مخصص باز هم ظنی می شود مانند آیه را که بیاضها را از تفسیر کرد

[٧] والمشترك وهو ما اشترك فيه... مشترک معانی است که در آن چند معانی یا اسمای مشترک

باشد یعنی یک لفظی که دارای چند معانی باشد البته همه معانی را در یک لحظه شامل نمی شود مانند عین که هم بر چشم گفته می شود و هم به چشمه و زانو و طلا و آسمان و... و حکم مشترک این است که در آن توقف کرده و فکر تأمل و فکر کرده شود تا یکی از معانی ترجیح داده شود مثلاً در یک عبارت لفظ عین آمده است مانند عین جاریه اول تأمل می کنیم که از این دو معنی کدامیک در اینجا فوق می خورد می بینیم که چشمه جاری می شود

لذا می گوئیم که معنی عین در اینجا چشمه است [٧] المؤول وهو ما ترجع من العشرک

ووقت که یکی از معانی مشترک با غالب را می فکر ترجیح داده شد آن مؤول می گردد و حکم مؤول این است که عمل کردن بر آن واجب است به معنی احتمال غلط بودن آن حاشا به تیرمین با نفس من ثلثه قرونه پس که قرونه دو معنی می دهد و مشترک است و ما قرونه را بر حیض حمل کردیم و امام شافعی بر طهر عمل کرد

لذا احتمال غلط بودن هر یک از اینها است [٧] والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك

دوم در وجوه بیان این نظم (یعنی در طرق اظهار معنی) برای سامع و سلیق این نظم است

از این تقسیم می هستند اظهار معانی است که مرادش از نفس صغیه معلوم است یعنی کسی

اهل زبان باشد بدون هیچ گونه قرینه از خود صغیه مرادش را می فهمد یا نص از معانی است که

وضاحت آن از ظاهر بیشتر است بخاطر معنایی از جانب متکلم یعنی این وضاحت بخاطر سبب

است که از جانب متکلم یافت می شود از نفس صغیه مراد متکلم فهمیده نمی شود بلکه قرینه لفظی

وجود دارد دلالت می کند بر اینکه متکلم از آوردن کلام فلان معنای را صراحت گرفته است پس برای این

طرح هم تعریف کرده اند ما سئى الكلام لاجلهم یعنی آنچه که کلام برای آن آورده شده است

ما تى فانكروا ما طالب لكم من النساء این آیه در اباحت نکاح ظاهر است چونکه فانكروا

فعل امر است و این قرین درجه فعل امر اباحت است اما در بیان تعداد زنان نص است چونکه

این کلام برای مشخص کردن تعداد زنان متکلم برای یک شخص آورده شده است این آیه به این

خاطر برای بیان عدد نض است که اولاً اجماع نکاح قبل از نزول این آیه بنابر نصوص دیگر یا نقل یا مبرم معلوم بود و همچنین اگر اصل بر چیزی وارد شود که مقتید به قید است و اصل برای وجوب نباشد در این صورت هدف از آن اثبات شیء مذکور نیست بلکه اثبات همان قید است

[۸] الفسر و هو از داد و ضو حاء مفسر آن است که وضاحتش از نض بیشتر است. طوریکه باقی

نشی ماند در آن احتمال تخصیص و نه تاویل مانند قول خداوند و فسجد الملائكة کلهم اجمعون و حکم مفسر ایجاب و اثبات حکم است بصورت قطعی بدون احتمال تخصیص و تاویل مگر اینکه احتمال نسخ دارد و این منسوخ شدن هم خاص بر زمان پیامبر است بعد از پیامبر تمام نصوص محکم هستند و قیام قوت مفسر بیشتر شده و مرادش از تبدیل (یعنی نسخ) معتنع گردید محکم نامیده می شود و تفاوت در عرج این اسماء در وقت تعارض ظاهر می شود از آیه احل لكم ما ورا ذلکم معلوم می شود که غیر از زنان محرمه که قبلاً بیان شده اند بقیه هم زنان حلال هستند تعداد آنها مشخص نشده است و این آیه در حلت این زنان ظاهر است اما در جای دیگر در آیه فانکحوا ما طاب لکم من النساء بصورت نض بیان شده است که بیشتر از غیر زن جائز نیست لذا در اینجا ظاهر و نض متعارض هستند بر نض عمل می شود

[۹] اما الکل فی وجوب ثبوت اما تمام اینها (یعنی ظاهر و نض و مفسر و محکم) ثبوتی است که شامل می شوند بصورت قطعی و یقینی واجب می گردانند و این اسم ضعیف های دارند که با آنها مقابل هستند ضد ظاهر خفی است و خفی آن است که پوشیده است مرادش بنابر سببی غیر از ضعیف که ریمده می شود به آن مگر به طلب ماخذ آیه سرقه و السارق و الفاسقة فاقطعوا اینها محکم است که این آیه در حق کیسه بر و کفن زرد پوشیده و خفی است چونکه این دو تخریب اسم دیگری اختصا دارند که بدان دشناخته می شوند یعنی به آنها سارق گفته نمی شود و حکم خفی این است در آن تفکر و تعلل شود تا اختلاف پوشیدگی آن دانسته نشود که همین اختلاف بنابر ضعیف یا یقینی است که در آن چیز باشد مثلاً اطرار معانی و همچنین نزدی بیشتر است و در نداشتن کم رنگ است بک مثال می برای خفی آن است که بر هم شکلان خود

بل شده و تغییر هست نداده است اما مشکل بر هم شکلان خود داخل شده و تغییر هست و شکل هم داده
 است. [۹] **و ضد الض الممثل** ضد الض مشکل است و او آن است که معنای صراحت آن دانسته
 می شود مگر در صورتیکه در آن تأمل و فکر شود بعد از آنکه در هم شکلان خود داخل شده باشد و حکم مشکل
 این است که بعد از طلب کردن در آن تأمل بشود مثال مشکل اینست که هر کس حش لکم فأتوا حرکم اخی
 شتم لفظ این مشکل است و در معنی دارد کیف که در آیه این یعنی هذه الله بعد صوتها همین معنی
 را می دهد یعنی این که در آیه این لفظ هذا یعنی این است بهر حال در آیه نسألكم حش لکم
 اگر آتی را به معنی این کنیم جواز لواطت هم ثابت می شود اما در اینجا به معنی کیف است چرا که در آیه
 قرینه وجود دارد که حش لکم که محل جلویی از آن فهمیده می شود چرا که محل کشت و تولد محل جلویی
 است یعنی فأتوا حرکم کیف شتم. [۹] **ضد المفسر المجهل** مجهول آن است جمع شده در آن
 صغای (چند صغی) و صراحت آن چنان مشتبه شده که فهمیده نمی شود معنای آن حکم از جانب کسی
 که آنرا مشتبه نموده است مثال آیه ربنا احل الله البيع وحرم الربا ربنا یعنی سود است و مشخص
 نیست که چه نوع سودی حرام است لذا شایع (۴) آنرا بیان فرمود و اجمال را بر طرف ساخت و الصلوة
 بالخطوة والشعیر بالشعیر والتقریب حکم مجهول آن است که در آن توقف شود و مردم به حق بودن آن
 اعتقاد داشته باشند تا که صراحت آن واضح کرده شود. [۱۰] **ضد المحکم المشابه** یعنی ما عروا
 که در ترک و فهمیدن آن هیچ راهی نیست حتی که طلب کردن صراحت ساقط است یعنی ما عروا
 نیستیم آنرا طلب کنیم و متشابه دوزخ است الفاط و معنی متشابه اینست مانند الرحمن علی العرش استوی
 و مانند الکم آیه الفاطشان واضح است اما معنی نشان واضح نیست مانند الرحمن علی العرش استوی
 [۱۱] **والقسم الثالث فی وجود استعمال** قسم سوم در طرق استعمال این نظام مذکور و جبران آن
 در باب بیان معنی است و آن غیر نوع است و حقیقت آیه صریح گنایه حقیقه نام هر
 لفظی است که اراده شده از آن معنای موضوع لم و صجارت آن است که از آن معنای غیر موضوع لم

فهمیده شود بتاکر اتصال بین حیثیت و مجاز برابر است که این اتصال معنوی بابت یا ذاتی و صورتی
مثال معنوی مانند ناهنگاری فرد تشجاع به آسز یا کودن را به حمار ناهنگاری کردن. مثال ذاتی
مانند ناهنگاری باران به سعاد □ و اتصال بین هم از نوع اتصال صورتی است و اتصال بین
آن است که میلان سبب و مسبب و علت و معلول وجود دارد در شریعت اسلام علت به چیزی
نی گویند که برای حکم مطلوبی وضع شده است چنانچه اگر در جای حکم نباشد علت هم مشروع نخواهد بود لذا
وجود و وجوب حکم هر دو بطرف علت منسوب است یعنی بخاطر علت حکم وجود و وجوب می شود
و در میان علت و حکم امر ثالثی وجود ندارد که حکم بطرف آن منسوب شود مثلاً لفظ نکاح برای افاده
ملک متعنه وضع شده است وجود و وجوب ملک متعنه بطرف آن منسوب است و ملک متعنه با نکاح
برای مرد تابعی می شود و زن باید بضع را به مرد بپردازد اما مسبب آن است که مثل علت مشروع نباشد
بلکه سبب مفضی الی الحكم باشد و در میان حکم و سبب امر ثالثی وجود دارد که حکم بطرف آن منسوب
است پس وجوب و وجود حکم هیچکدام بطرف سبب منسوب نیست مثلاً بشراء سبب ملک
متعنه است اما علت نیست علت همان ملک رقبه است بشراء بواسطه ملک رقبه پس سبب
ملک متعنه است نه همین خاطر چه بسا بشراء دیده می شود اما ملک متعنه ثابت نمی شود مثلاً کسی
خواهر رضاعی خود را بخرد ملک متعنه برای او ثابت نیست

اتصال بین بر دو نوع است اتصال حکم به علت مانند اتصال ملک به بشراء است این استعاره
را از هر دو طرف ثابت می کنند (یعنی حکم گفته می شود و علت صراحت گرفته می شود و برعکس) به این خاطر که علت
مشروع نباشد مگر برای حکم آن علت و حکم ثابت نمی شود مگر به علت پس استعاره عام می شود به همین
جهت می گوئیم اگر کسی گفت من اشتربت عبداً فهو حر پس بضع غلام را خریدم پس آنرا فروخت و دوباره
بضع دیگر را خریدم بضع دوم غلام آزاد می شود و اگر گفت من ملک عبداً فهو حر غلام آزاد
نمی شود مادامیکه هم غلام در ملک اوجبه می شود غلام آزاد نمی شود اگر شخص ملک را گفت و بشراء

را مراد گرفت یا بالعکس... عمل کرده می شود به نیت آن شخص در هر دو صریح لیکن در جائیکه در آن تخفیف
است بر شخص (یعنی بر او تعصبات وارد می شود) پس سخنش در قضا قبول کرده نمی شود اما در اینجا قبول می شود
[۱۱] و الثاني اتصال الفرع بظاهر سبب محض، قسم دوم از اتصال بین اتصال فرع (حکم و سبب)
به آنچه که سبب موضوعی است محض که علت نیست (یعنی قسم دوم اتصال سبب به سبب (اصل) است)
مانند اتصال زوال ملک و غیره با الفاظ عینی که بنابر تابع بودن ثابت می کنند زوال ملک رقیب را و این اتصال
ثابت می کند استقار اصل را به فرع (یعنی اصل و سبب را بگیریم و فرع و سبب را مراد بگیریم و سبب برای
حکم است و حکم برای سبب نیست چرا که اتصال فرع به اصل در حق اصل در حکم عدم لایست بار مستثنی
بودن سبب از فرع (یعنی سبب به سبب نیاز ندارد فرع به سبب) و این اتصال سبب و سبب
شماره مانند صبه ناقصه است که بر صبه کامل عطف شده باشد (مانند ^{جمله کامل} هند طالق و ^{جمله ناقص} و زینب) که متوقف است او را
و کلام در آخر آن ^{بجای} تا که آنرا تصحیح کند و بخاطر اینکه جمله دوم مصداق جمله اول است و جمله اول مورد
کامل است. حکم مجاز هر چیزی که از آن اراده شود را ثابت می کند برابر است که صغیر قاص باشد یا عام
همانطور که آن حکم حقیقت است. بنابر عمومیت مجاز صغیر و لفظ عام و در حدیث این غیر لما تبعوا الدرع...
را عام قرار می دهیم یعنی هر آنکه در صاع جای گیرد گندم باشد یا گندم و آهک و غیره اما احادیثی که عمومیت مجاز
را قبول ندارد می گویند منظور از صاع این است که آنچه از طعام در صاع جای گیرد تفصل درست نیست و در چیزهای
غیر طعامی درست است چرا که مجاز ضروری است (یعنی بظهور ضرورت آورده شده و بظهور و رعایت کلام آورده شده
صاحب این می فهمد که این باطل نیست چرا که مجاز بر هر آن هم وجود دارد و خداوند از غیر و ضرورت بیارک است نه
مجاز چیزهای غیر است. **[۱۲]** و من حکم الحقیقه و المعجاز معکال از احکام حقیقت و مجاز این است که این دو
در صورتی که از یک لفظ هر دو معنا صادر گرفته شود محال است (مثلاً آیه اولاً صلتکم الشاء معنای مجاز
آن مجاز است و ما همین معنی را صادر گرفتیم لذا فی توانیم معنای حقیقی آنرا که دست دادن است مراد بگیریم
و مثال اینکه حقیقت و مجاز را در یک جا و یک زمان با هم جمع کنیم مانند این است که شخصی در یک زمان
له مثال مجاز خاص حدیث لا تتبعوا الدرع... است
و که مثال مجاز را آیه اولاً صلتکم الشاء است

الباقی را پیشتر گفته ایم در مقلد او باشد و هم طریقه گرفته باشد و این محال است و بنابر محال بودن جمع بین
 حقیقت و مجاز اهلای معصومین گویید اگر شخصی عربی را که ولایت برای اوست (تکلیف حالش را به موالی خود
 وصیت کرد و بران او یک معصوم است) و آن معنی مستحق نصف ثلث می شود و نصف دیگر آن به وراثت
 معصوم برگشت داده می شود و به موالی مولای چیز می رسد چرا که از لفظ موالی معنای حقیقی که همان
 معصوم است مراد گرفته باشد پس هر چه بعد از مراد گرفتن معنای حقیقی، معنای مجازی که معصوم المعصوم
 (موالی المولای) است باطل است لذا به آنجا چیزی از وصیت نمی رسد

(۱۴) انما اعلمهم الامان این عبارت جواب سوال قدسی است و سوال این است که شما اصناف در این
 مسئله حقیقت و مجاز را با هم جمع کردید و وقتی که اهل حرب امان بخوانند بر اینها و موالی خود شما
 می نویسید که اینها الایمان و موالی الموالی که معنای مجازی اینها و موالی هستند در این امان داخل می شوند
 لذا در اینجا حقیقت و مجاز را با هم جمع کردید حصص جواب می دهد که غایب قرار دادن اصناف امان را پس
 اینها و اینها الایمان و موالی الموالی بدین خاطر است که اسم اینها و موالی ظاهر آن (فروع) و عرفاً
 فروع (الایمان الایمان و غیره) را نیز شامل می گیرند (یعنی در عرف بنویسیم فرزند می گیرند) لکن محمل کردن به معنای
 ظاهرش (عرفی) باطل است بنابر صحت وجود معنای حقیقی، پس صحت اسم این و موالی بآنجا عائد و در وظائف
 خود شبیه ایجاد شد لذا اینها الایمان نیز در امان قرار می گیرد و این بقا د اسم عائد است و مکرر است یعنی در مقلد
 مسلمانان به طرف یک مرجع اشاره کند و مرئی فکر می کند که به من امان می دهد لذا نزد مسلمان می آید و بدانکه مقلد
 مسلمان بخاطر امان دادن او را اشاره بکند اما با هم مرئی در امان می شود (۱۴) و انما ترک فی الاسلام
 جواب سوال قدسی است سوال در شما اصناف در صحت الایمان و غیره را که فروع بودند در امان داخل
 کردید پس چرا در صورت امان قواستین اباد و اصناف اجداد و جدات را که اصولند داخل نمی کنید
 معنی جواب می دهد که به اعتبار صحت اجداد و جدات در امان داخل نمی شوند برای آنکه اعتبار صورت
 (شبهه کردن) برای ثبوت حکم در محل دیگر که بطریق تبعیت باشد و این تبعیت در فروع دلیلی می شود

نه در اصول یعنی فروع تابع اصول است یعنی وقتی اصول را بگیریم فروع داخل می شود چرا که فروع تابع اصل است و
 اصل تابع فرع نیست **[۱۸]** فان قيل قد قالوا فین حلف... اگر کسی از شرافت بر حلف اعتراض کند و بگوید که
 شمار مسئله دلیل حقیقت و مجاز را با هم جمع کردید مسئله این است که شخص سؤگند خورد که لا یضع قدمه
 فی دار فلان معنای عقبت وضع قدم، قدم گذاشتن در حالت یا برهنگی است و معنای مجازی آن در حال
 سوار شدن و بالکشی بودن است و شمای گویند که در هر دو حالت اگر وارد خانه بشود طاعتی شود برابر است که خانه
 در ملک او باشد یا عاریت و اجاره باشد و برابر است که در حالت سوار شدن داخل خانه بشود یا پیاده، لذا شما
 حقیقت و مجاز را با هم جمع کردید مصنف جواب می دهد که وضع قدم مجاز است از دخول در عرف یعنی
 در عرف وضع قدم داخل شدن در خانه به معنای که باشد و اضافه دار صادر از آن نسبت ممکن است یعنی هر
 خانه ای که در آن سکونت دارد برابر است با خانه که به یاد می گرفته یا در ملک او باشد بالا
 اعتراض دوم: امام ابو حنیفه و محمد گفته اند اگر شخصی گفت: **لله علی ان اقوم رجلاً ویت سؤگند**
 از این قول بکنند این قول هم نذر است و هم یمن. لذا این حقیقت و مجاز جمع صورت گرفت (معنای حد
 نذر است و معنای مجازی یمن است) مصنف جواب می دهد که در مسئله نذر جمع بین حقیقت و مجاز
 صورت نگرفته است بلکه آن قول **(لله علی ان اقوم رجلاً)** یا اعتباراً صیغه نذر است و یمن است به موجب
 آن **(یعنی صریح نذر)** ایجاب است (یعنی الله علی ان) برای نذر وضع شده است و قبل از این نذر
 بر شخص روزه رجب واجب نبود اما بعد از نذر گرفتن روزه در رجب واجب گشت و ترک آن حرام گشت لذا این
 کار صیاحی را که ترک روزه رجب است را تحریم کرد و تحریم حلال و صیاح نذر را یمن است چرا که بیابان
 بی بی مبارک و عمل را بر خود حرام کرد و خداوند این فعل بیابان را یمن حساب کرد و گفت **لم یقرع ما اعل الله**
قد فرض الله لکم تحلة ایها النکم پس معلوم است که تحریم حلال یمن بشمار می رود پس یمن از طریق صیاح
 ثابت نمی شود بلکه از طریق اینکه موجب کلام است ثابت می شود و این قول **لله علی ان اقوم رجلاً طاعت شرعاً**
 قریب است (یعنی شخصی دینی را معصوم خود را خرابی کند) پس آن شخص از حیث صیغه اشتراط طالع قریب
 را یمن اعتبار کرده عفو مجاز و این اعتبار عفو مجاز نظیر این مسلم است که شخصی گفت **عیدی قریبم یا فلان** آن
 شخص چه در روز بیاید یا شب **عیدی** آزاد می شود برای اینکه عید زمانیکه مقرون باشد با فعل غیر عقدی، بر مطلق وقت
 حمل کرده می شود و در وقت شب و روز داخل هستند

می شود و آزار می خورد باعتبار حقوق آن (برای اینکه ملاک بودن قویست و موجب و ثابت کننده عتق است) (۱۷) و من حکم هذا الباب ... از حکم حقیقت و مجاز این است از مابین عمل کردن به معنای حقیقی امکان پذیر باشد به طرف معنای مجازی رفته نمی شود چرا که صغار و مجاز - منراحم اصل و حقیقت قرار نمی گیرد ... پس اگر مستعذر باشد (یعنی عمل نکردن به حقیقت سخت یا ناممکن باشد) مثلاً شخصی بگوید خور که لا یأکل من هذه الخطة (مسلم است که در حق فرما خورده نمی خورد) و خوردن در حق فرما معنای حقیقی است و خوردن تقریباً آن معنای مجازی است) یا حقیقت صغیر باشد (یعنی عمل نکردن به معنای حقیقی ممکن باشد اما صدمه آنرا ترک داده اند) مانند شخصی که بگوید خور که لا یضع قدمه فی دله فلا ی... (که معنای حقیقی آن گذاشتن قدم با پای برهنه و بیاد و خطی صحت است اما کسی به آن عمل نمی کند) در این دو صورت به سوی مجاز رفته می شود بنا بر همین قاعده (یعنی مستعذر بودن و مجبور بودن معنای حقیقی به سوی مجاز رفته می شود) می گویند که وکیل کردن به خصوصت بر می گردد به مطلق جواب برای اینکه معنای حقیقی خصوصت (که انکار است یعنی وکیل فقط انکار کند و مدعی هر چه بگوید او در جواب انکار کند و بگوید اضطرر ضیت لذا معنی حقیقی خصوصت که انکار است) شراً متروک است (و شریعت آنرا که نهای است صدام، قرار داده است و فایده صقال فرموده و لا تنازعوا) و صغیر شرعی مانند صغیر عمری است مثلاً شخصی بگوید خور که لا یأکل هذا الصبی این سرزند او حقیقتاً زبان گوشتی او نیست چرا که شریعت (از همان صبی منع فرموده و بیاض بر فرموده) پس مخلص لم یرحم صغیرنا) لذا همان صبی شراً متروک است (و فرد خالف اگر در حالت جدائی یا پیری طفل با او صحبت کرد هم حاشا می شود (۱۸) فان كان اللفظ... اگر یک لفظ دارای حقیقت مستعمل و مجاز متعارف بود (یعنی صدمه به فرد عمل می کنند نزد امام ابوحنیفه به حقیقت مستعمل عمل می شود و نزد صاحبین به مجاز متعارف مثال شخصی بگوید خور که لا یأکل من هذه الخطة یا لا شرب من هذه الفرات که معنای حقیقی خوردن آنرا است و معنای مجازی خوردن آنرا بیلان همان گذاشتن است لذا نزد امام ابوحنیفه با خوردن

که دلالت می کند در حالت اولی (ختم) (زن طلاق است) بی دلالت سیاق النظم (النظم آیات و الفاظ سیاقی الفاظ مابعد - مانند - ومن شد فلیومن ومن شد فلیومن اگر معنای حقیقی را بنگریم بین انسان مختار است که کافر شود یا صمدان اما این مراد نیست بلکه سیاق کلام زمین انا انشدنا للظالمین (دلالت بر توبیح می کند و معنای حقیقی مراد نیست) **۵** بدلالة اللفظ فی نفسه (یعنی لفظ بدون - نظر به سیاق و سباق و محل و عبادت فقط با اعتبار مافذ اشتقاق و مابعد حروف دلالت نگردد) باشد که معنای حقیقی مراد نیست) مثال شخص سوگند ضرر دلا اکل لعمراً بعد از آن گوشت حاشی - ضرر خورد اما ابوحنیفه حاشی نمی شود چرا که گوشت ماهی در لحم داخل نیست زیرا لفظ لحم یعنی گوشت در آن شدت است مثلاً گفته می شود اللحم الحریب (جنگ شدت گرفت) اما در ماهی شدت نیست چرا که شدت از وزن پیدای شود در ماهی ضلوع و صول ندارد) همچنین اگر شخص سوگند ضرر دلا اکل فاکمه - انلور ضرر خورد اما ابوحنیفه حاشی نمی گردد چرا که تردد او انلور و غلظ و غلظی کاهل است و در فاکمه داخل نیست و فاکمه مشتق است از تفکم (تتعم و یعنوا تفریح خوردن می شود) و یعنوا غذا خورده نمی شود

۶ و اما الصریح فمثل قوله بعث واشتریت و وهبت و حکمت - **۱** ترجمه و اما صریح مانند قول گوینده بعث واشتریت و وهبت (همی کردم) و عکس این است که تعلق دارد (وابسته است) به عین کلام و کلام مقام معنای خودش است حتی که از نیست مستثنی است (نیازی به نیست ندارد) چونکه مرادش ظاهر است

توضیح در اصطلاح صریح لفظی است که معنا و مرادش کاملاً ظاهر باشد و هیچگونه احتمالی بر آن نباشد بلکه با گفتن لفظ معنای آن در فهم بیاید آن لفظ صریح خواهد حقیقی باشد خواه مجازی - مصنف تعریف صریح را آنکه در لفظ فقط بر مثالها اکتفا نمود چونکه مقصود تعریف از مثالها حاصل است از طرفی می توان گفت مصنف با قولش بدلالة ظاهر المراد به طرفی تعریف اشاره کرده است مثال صریح مانند بعث (فروختن) که قول فروخته است واشتریت که قول

خریدار و فروشنده که قول می‌کنند است. حکم صریح این است که حکم به نقض کلام و استیفاء است
و کلام قائم مقام معنا و مراد خود است حتی که کلام صریح محتاج نیست نیست. از کلام صریح
بدون اراده و نیت حکم تابعی می‌شود چنانچه اگر کسی خواست الحذف بگوید بدون اختیار از
زبانش است طلاق خارج شد طلاق واقع می‌شود چونکه صریح ظاهر المراد است و احتمال غیر ندارد
و نیاز به نیت در جائی پیدا می‌شود که معنای مراد از دیگر احتمالات جدا گردد و شود. پس در صریح وقتی
که احتمال دیگر نیست نیاز به نیت هم پیش نمی‌آید.

و حکم الکفایه انه لا یوجب العمل به الا بالنیة. اما فی قول جعلناک ابائنا
ترجمه: حکم کنایه این است که عمل به آن واجب نیست مگر به نیت. چونکه لفظ کنایه مرادش پوشیده
است. و کنایه مثل صبار است قبل از اینکه معارف قرار گیرد و ناصیه بکشد مانند باین و الحرام و امثال
این دو کنایات طلاق مجازاً، چونکه معنای آنها معلوم است ولی ایهام در محلی است که این
افعال بدان متصل می‌شوند و در آن محل عمل می‌کنند به خاطر همین ایهام این الفاظ مشتبه
کنایات هستند و مجازاً این الفاظ کنایه ناچارند شده اند و بخاطر همین ایهام این الفاظ
محتاج به نیت هستند، وقتی که ایهام بوسیله نیت زایل شد عمل بر وجوبیات این الفاظ واجب
قرار می‌گیرد بدون اینکه این الفاظ عبارت از صریح قرار داده شوند به همین خاطر این الفاظ
باین قرار داده شده اند.

توضیح: مصنف در لایق کلام خود با جمله «لانما یستتر المراد» به طرف تفریق کنایه اشاره کرده
است بهر حال کنایه لفظی است که مرادش پوشیده باشد بدون تفریق در فهم نباید کنایه خواه حقیقت
باشد خواه مجاز. حکمش این است که عمل بر آن زمانی واجب خواهد بود که از طرف حکم نیت یا قائم
مقام نیت یعنی دلالت حال و غیره دیده شود مثلاً کسی به زنش بگوید «انت بائس» یا «تعال با تکلم» این
جمله طلاق واقع نمی‌شود بلکه یا شوهر نیت طلاق کرده باشد یا قائم مقام نیت مثلاً دلالت غصه

یا مگره طلاق موجود یا بشر اگر نیست و دلالت نبات شد طلاق واقع نمی شود - مصنفی گوید
تا زمانی که صیاح در میان مردم متعارف نباشد کنایه است - اما زمانی که میان مردم متعارف شد
در این صورت کنایه بآی نمی ماند بلکه صریح قرار می گیرد
سقی الجانی والمهرام - این در اینجا مصنف به یک سوالی مقدر جواب می دهد سوال این است
که شما گفتید کنایه آن است که معنا و مرادش پوشیده است در صورتیکه الفاظ طلاق باین مانند باین
و حرام و امثال آن معنی و مرادشان معلوم است چنانچه باین از بیخود مأخوذ است به معنای
جدا شدن و حرام از حرمت مأخوذ است به معنای منع کردن پس بطور این الفاظ کنایه قرار
داده شده اند

جواب این الفاظ بطریق مجاز کنایه گفته شده اند نه بطریق حقیقت، چونکه معنای این الفاظ
الزیم معلوم و بدون ابهام است اما در محلی که این الفاظ متصل می شوند و عمل می کنند ابهام
است، مثلاً در این باین معنا معلوم است ولی در فعل یعنی جدا بودن زن ابهام و وجود دارد که
زن از مال جدا است یا از خانواده جدا است یا از شوهر جدا است به خاطر همین ابهام این الفاظ
مشابه کنایه حقیقی قرار داده شده اند لذا مجازاً کنایه گفته شده اند یعنی مشابه به (کنایه حقیقی)
ذکر شده و مشابه (الفاظ) مذکور مراد گرفته شده اند لذا احتیاج به نیت شوهر است
البته نیت شوهر بخاطر این نیست که این الفاظ کنایات هستند بلکه نیاز به نیت به این خاطر است
تا محقق شود که چه ای زن از چه چیزی است - و وقتی که ابهام بواسطه نیت دور نشود این الفاظ
بذات خود در موجبات و مقتضیات خود عامل قرار می گیرند - پس با این الفاظ در صورت وجود
نیت طلاق، طلاق باین واقع می شود - این الفاظ چونکه کنایه از طلاق صریح نیستند به همین
خاطر بواسطه گفته شده اند

(۶۱) الا فی قول الرجل اعترفتی لانی حقیقتی الی قول فاشعیر الحکم لیسیم

ترجمه: حکم در قول هر که بگوید «إِغْتَدَى» چونکه حقیقت این قول برای حساب است و در زوال نکاح
اثری ندارد و در اعتداد (شماردن) احتمال دارد که غیر از شماردن حیض، شماردن چیز دیگری مراد
گرفته شده است (اراده شده است) پس وقتی که قائل به این قولش نیست شماردن حیض را داشت.
و باینست ابهام زایل شد در اینصورت باین قول طلاق بعد از دخول از روی اقتضاء واجب وثابت
می شود و قبل از دخول این قول مستعاراً محض از طلاق قرار داده می شود چونکه این قول بسبب
طلاق است پس حکم مستعار برای سببش قرار داده شد.

توضیح: این عبارت از قول سابق مصنف گرفته بودیم «جعلنا له ابواباً» سببش اینست. منظور این
است که تمام الفاظ کنایات طلاق باین هستند یعنی از اینطی طلاق باین واقع می شود مگر اسم الفاظ اعتدالی
است یعنی رجعت و آنست واحده که باین الفاظ با وجود کنایه بودن طلاق رجعی واقع می شود نه
طلاق باین چونکه در این سه مورد لفظ طلاق مقدر است و از لفظ طلاق طلاق رجعی واقع
می شود معنای حقیقی اعتدالی شماردن است و تأثیر در زوال نکاح ندارد اما لفظ اعتدالی دو احتمال
دارد: ۱- غیر حیض یعنی چیز دیگری را بشمار مثلاً نعمتهای خدا را بشمار یا فلان فلان شهر را بشمار
۲- برای فارغ شدن از عدت سه حیض را بشمار، باینست زوج اسلام رفع می شود و مراد ظاهری شود
اگر زن مضطرب بها است (یعنی زنی با او جماع کرده است) طلاق بطریق اقتضاء ثابت می شود یعنی
لفظ طلاق اقتضاء مقدر می شود چونکه وقتی شهریه زن در صورت گذاردن عدت می دهد، حکم گذاردن
عدت متقاضی سبقت طلاق است گویا زوج می گیرد عدت بگذار که عا طلاق داده ام یا طلاق باین
سبب عدت بگذار که در اینصورت طلاق رجعی واقع می شود.
اگر زن غیر مضطرب بها است چونکه عدت ندارد در حق او دلی توانیم بگوئیم که شهریه او لغت برای گذاردن
عدت سه حیض بشمار لذا در حق او طلاق اقتضاء ثابت نمی شود چونکه حکم گذاردن عدت متقاضی
سبقت طلاق است در صورتیکه غیر مضطرب بها عدت ندارد لذا حکم عدت به او متقاضی سبقت طلاق نیست.

بلکه قول شوهر به غیر مدخول بها مستعار از طلاق است. یعنی مراد از اعتدال مجازاً طلق نفسک است و علت این مجاز این است که طلاق سبب عدت است و عدت سبب و به خاطر غیر مدخول بها بودن زن، مراد گرفتن سبب (عدت) ممکن نیست لذا مجازاً سبب (طلاق) مراد خواهد بود و بر غیر مدخول بها طلاق واقع می شود و زن بلائش می گردد.

و کذلک قوله استبرئ رجعت:

ترجمه: همین طور است قول شوهر استبرئ رجعت
توضیح: یعنی اطلبی برائت حجت را پاک و رحم خود را طلب کن که این لفظ هم دو احتمال دارد: ۱. بوسیله حیض رحم خود را پاک کن تا جماع کنیم و بیاید پیدا شود. ۲. برای نکاح باشوهر دیگر و رحم خود را پاک کن. قبل از نیست اگر چه کلام صحیح است ولی باینست هشتم ابهام دور می شود اگر زن مدخول بها باشوهر طلاق اقتضا و ثابت می شود چونکه وقتی شوهر بر زن می گوید برای نکاح باشوهر دیگر رحم خود را پاک کن این امر متقاضی سبقت طلاق است گویا شوهر می گوید رحم خود را برای نکاح باشوهر دیگر پاک کن که من ترا طلاق داده ام - لذا طلاق رجعی واقع می شود - اگر زن غیر مدخول بها باشوهر لفظ استبرئ رجعت (که حاصلش عدت گذاردن است) مستعار از طلاق خواهد بود یعنی مراد از استبرئ رجعت مجازاً گوئی طلاقاً خواهد بود و علت مجاز آن است که در باب اعتدال گذشت یعنی استبرئ رجعت که حاصلش گذاردن عدت است سبب است و طلاق سبب است و سبب اگر خاص سبب باشد چنانچه در اینجا است می توانیم سبب را گفته مجازاً سبب را مراد بگیریم لذا در اینجا هم (سبب) استبرئ رجعت گفته سبب (طلاق) را مراد می گیریم که بخاطر جهت عدم عدت طلاق بلائش واقع می شود چونکه غیر مدخول بها عدت ندارد.

وقد جادت به السنة... الى قوله ثم راجعاً

ترجمه: هم چنین در مورد این حدیث وارد شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حضرت سوده گفت: یا محمد

سپس رجوع کرد

توضیح در این عبارت مصنف از یک حدیث مسلم شریف استدلال کرده که از لفظ اعدت طلاق رجعی واقع می شود باین پیامبر نزد مسوده نه تشریف آوردند دید که بر خوشیاوند خود که در غزوه بدر کشته شده بودند گری می کند این امر برای پیامبر ناگوار شد پس گفت اعدت یعنی باین لفظ طلاق داد حضرت مسود پیشیمان نشد و گفت بمن نبوت خود را به عیان نمی دهی فقط می خواهم بروز قیامت از زنان تو باشم پیامبر در خواست او را قبول کرد و رجوع فرمود از این حدیث معلوم شد که از اعدت طلاق رجعی واقع می شود چونکه رجعت بعد از طلاق رجعی است نه طلاق بائن

و كذلك انت واحدة يحتل الى قول عائشة ووجه

ترجمه همین طور است و اعدت احتمال دارد صفت طلقه باشد و احتمال دارد صفت زن باشد و قتی که ابهام بر سبیل نیست زائل نشد این کلام دلیل طلاق صریح قرار می گیرد با موجب خود عامل قرار نمی گیرد توضیح لفظ واحدة صرفه باشد یا مضروب یا مجزوم (یعنی بآن وقف کرده خود) در هر صورت باینست طلاق طلاق رجعی واقع می شود این لفظ و احتمال دارد یا واحدة یعنی برای طلقه مجزوم است (طلق بمعنای طلاق است) در این صورت بقدر عبارت جنس خواهد بود باینست طلقه واحدة اما زن چون بذات خود طلاق نیست بلکه طالق است لذا مراد از آن باینست طلاق طلقه واحدة خواهد بود

۱۲ احتمال دارد لفظ واحدة صفت زن باشد یعنی تو تنها هستی یعنی در حال و حال کنیا و کنانه هستی قرینه بر هیچ کدام از این دو احتمال وجود ندارد لذا مراد کلام صمیم است اما وقتی که ثبت احتمال اول را داشت ابهام زور شد کلام دلیل بر طلاق صریح قرار می گیرد لذا طلاق صریح واقع می شود در آخر مصنف می گوید این کلام اعتبار موجب و مقتضای خود حاصل نیست چونکه موجب این کلام ترصد است که توجع دخالتی در زوال نکاح ندارد بلکه بنا بر روشن باینکه طلاق حد برقرار داده شده طلاق واقع می شود

۳۱) ثم الاصل في الكلام هو الصريح ... الى قوله لا يستوجب العقوبة

ترجمه: اصل در كلام صريح است اما در كناية نوعي قصور (كوتاهي) وجود دارد - طوري كه بدون نيت از بيان قاصرو ناتوان است. اين تفاوت در چيزهاي ظاهري شود كه بنا بر شبهات رفع ي شوند حتي اگر اقرار كننده اي بر نفس خود بعضي از اسباب صريح حد و عقوبت را اقرار كند تا ما را نميگم با لفظ صريح ذكر نكند مستحق و مستوجب عقوبت قرار نفي گيرد.

توضيح: مصنف ي توبيه در كلام اصل صريح است كناية خلاف اصل است چونكه كلام براي افراد و افراد هم وضع شده و اين مقصد در صريح اكمل است اما كناية در افراد و افراد اكمل نيست بلكه نوعي قصور دارد به معني خاطر محتاج نيت است و تفاوت هيچ صريح و كناية به اعتبار ظهور و خفا و در حدود و كفاراتي ظاهري شود كه با شبهه نوعي شوند چنانچه اگر كسي بر خود به سببي از اسباب حد و عقوبت اقرار كند تا ما را نميگم با لفظ صريح نگويد مستحق عقوبت قرار نفي گيرد ضمناً كسي گفت: جامعاً فلانة جامعاً حراماً يا گفت: واقعته في انصورت بر او حد واجبندني شود چونكه اين الفاظ در معنای زنا صريح نيستند. البته اگر گفت: نكته (يا او بكارن كردم) يا گفت: زنيتم بها در انصورت حد جاري نمي شود چونكه اين الفاظ در معنای زنا صريح هستند هيچ طور اگر كسي به ديگري گفت: فحبرت فلانة يا جامعته حد قذف لازم نمي شود چونكه اين الفاظ در معنای زنا صريح نيستند البته اگر گفت: زنيتم بها يا نكته در اين صورت حد قذف ثابت نمي شود چونكه اين الفاظ در انصورت زنا صريح هستند.

۳۲) والقسم الرابع في معرفة ... الى قوله وبلاقتضائه

ترجمه: قسم چهارم در شناخت انواع واقف شدن بر احكام نظام و آنها چهار هستند - استعمال بعبارة النص، و استعمال به إشارة النص، و استعمال بدلالة النص، و استعمال به اقتضاء النص.

۳۳) اما الاول فما ينطبق الكلام ... الى قوله قصد

ترجمه: اما اولي آن حكم است كه كلام براي آن آورده شده است و قصد آن از كلام مراده شده است.

توضیح: مراد از «اول» در این عبارت همان حکمی است که از عبارت النص ثابت می شود و هدف از
 «مادسیق له الکلام» تعریف کردن همین حکم است. مقصد تعریف عبارت النص یا تعریف استعمال از
 عبارت النص نیست چنانکه با جعل «مادسیق له الکلام» تعریف عبارت النص درست نیست. بخاطر اینکه عبارت
 اسم نظم است و «مادسیق له الکلام» (آنچه که کلام برای آن آورده شده) حکم است و در میان نظم و حکم تباین
 وجود دارد و تعریف چیزی با مابین آن درست نیست لذا باید «مادسیق له الکلام» تعریف عبارت النص صحیح
 درست نیست و همچنین استعمال هم فعل معتد است یعنی استنباط از عبارت استعمال نامیده می شود
 و «مادسیق له الکلام» بفعل میگویم است یا فعل یکی تعریف بفعل دیگری هم بی معنی است پس معلوم شد که «ما
 سیق له الکلام» نه تعریف عبارت النص است و نه تعریف استعمال از عبارت النص بلکه تعریف حکمی است که از
 عبارت النص ثابت می شود پس حکمی ثابت شده از عبارت النص آن است که کلام بخاطر آن آورده شده است
 و عبارت النص مقصداً از کلام اراده شده است.

۱۲۲) و الاشارة ما ثبت بالنظم الى قوله احق عند التعارض:

ترجمه: اشاره النص آن است که طایفه اول از نظم ثابت است ولی کلام برای آن آورده نشده است
 همانطور که در کلام خداوند «الفرع المخرج من النص» کلام برای این مخرج آورده شده که در مال
 غنیمت حصه فقراء واجب است و در آن اشاره به این نکته است که ملک آن فقرا زایل شده به طرف کفار منتقل
 گردیده است و این هر دو در واجب کردن حکم برابر هستند در وقت تعارض اول مقدمتر است.

توضیح: در این جا هم مراد همان حکمی است که از اشاره النص ثابت می شود و حکمی که از اشاره النص ثابت
 می شود آن است که طایفه اول از نص ثابت می شود یعنی همانطور که حکم ثابت شده از عبارت النص ثابت با
 نظم بوده حکم ثابت شده از اشاره النص هم ثابت بالنظم است. البته کلام برای حکم ثابت شده از اشاره
 النص آورده نشده است طایفه برای بیان اشاره النص آیه «الفرع المخرج من النص» اخرج را
 آورده که در این آیه واجب بودن حصه فقراء مخرجین در مال غنیمت از عبارت النص ثابت است لیکن

در این کلام اشاره به این طرف است که ملک آنها از اهل الشان که در ملک بوده زایل شده است - چونکه آنها را
 فقیر گفته است و حقیقت فقر زوال ملک است - دور بودن مال فقر نیست مسافر اگر در خانه مال داشته
 باشد غنی است فقیر نیست و زکات بر او واجب است - خلاصه زوال ملک مهاجرین از اهل الشان و آمدن
 اموال در ملک کفار از اشاره المض ثابت می شود - اعلم شافعی قائل است که در اینجا مهاجرین مجازاً
 فقرا گفته شده اند چونکه به اموال خود دسترسی نداشته اند جواب از طرف طایفه است که ملازمیکه عمل
 بر حقیقت ممکن باشد رجوع بطرف مجاز خلاف اصل است و اینجا چونکه فقرا را قرار دادن مهاجرین
 حقیقتاً ممکن است لذا آنها را مجازاً فقرا قرار دادن خلاف اصل بوده به هیچ وجه مناسب نیست
 مصنف می گوید عبارت المض و اشاره المض در ثلث کرم حکم باینست چونکه حکم که بوسیله امریک از این نوع
 ثابت می شود از نفس نظام ثابت می شود و دلالت فرد بر مرادشان قطعی است البته در وقت تعارض
 عبارت المض بر اشاره المض ترجیح دارد چونکه حکم ثابت شده از عبارت المض مقصود است و کلام بخاطر
 آن آورده شده است لذا عبارت المض اقوی است - مثلاً در حدیث آمده است که آنحضرت فرمودند زنان
 ناقصات عقل و دین هستند گفته شد نقصان دین آنها چیست؟ فرمودند یکی از آنها نصف زندگی اش را
 در خانه می نشیند - نماز نمی خواند و روزی نمی گیرد این حدیث بر این بیان نقصان دین زنان آورده شده است
 لذا در مورد بیان نقصان دین زنان عبارت المض است اما از این حدیث به این معنیون اشاره شده است که
 حد اکثر مدت حیض ۱۵ روز است همانطور که حد نصف شافعی ۱۰ است چونکه نصف عمر بوزن تفاوت و روز
 بخاطر حیض است و حساب زندگی از برون سال است لذا نصف سال زمان حیض است و شامل بویست
 ماهها حساب می شود لذا نصف ماه یعنی پانزده روز زمان حیض در شافعی می شود لذا ۱۵ روز برون
 اکثر مدت حیض از اعتدال المض ثابت است اما در مورد اکثر مدت حیض حدیث ابو امامه باهلی
 وجود دارد که «اقل الحيض ثلثة ايام و اکثرها عشرة ايام» و حدیث اولی با حدیث دومی معارض
 است و حدیث ابو امامه چونکه از قبیل عبارت المض است ترجیح دارد پس اکثر مدت حیض در روز است

[۲۳] واما دلالة النص فما ثبت الى قوله دون الاشارة :

ترجمه : ثابت به دلالت النص حکمی است که از معنای نص لغتاً ثابت است نه از اجتماع و استنباط از رأی مانند نص از تأنیف (اف گفتن به پدر و مادر) که بوسیله آن بدون تأمل و اجتماع بر حرمت ضرب اطلاع حاصل می شود و ثابت به دلالت النص مثل تأیید به اشارة النص است حتی که اثبات حدود و کفارات بوسیله دلالت النص صحیح است مگر در وقت تقارض دلالت النص از اشارة النص باین است.

توضیح : حکم ثابت شده از دلالت النص آن است که از معنای نص لغتاً ثابت است و اجتماع معتد در آن دخالت ندارد بقول مصنف «لا استنباطاً للرأی» تأکید برای لغتاً است و در استنباط کسانی که دلالت النص را قیاس جای قرار می دهند علم بر مصنف بر این حضرات این است که قیاس و دلالت النص حین فرق دارند از قیاس بالعدم ظنی است و دلالت النص قطعی است پس قیاس فقط معتد اطلاع حاصل می کند و دلالت النص را هر کس که اهل زبان است می داند و غیره لذا دلالت النص قیاس نیست بلکه چیز دیگری است.

مصنف قتال دلالت النص بر این کرده می گوید : ما شد ضعیف کردن از گفتن کلماتی به پدر و مادر بدون تأمل و اجتماع از این کلام فهمیده می شود که بدون پیراه گفتن و زدن و الدین حرام و معتبر است چونکه معنای موضوع الحاق قول خداوند فلا یقبل ایضا ف این است که به پدر و مادر اقی جگو و این عبارت النص است از معنای لغوی آن لا یطاع فهمیده می شود که پدر و مادر را با ضرب و شتم و راه های دیگر از امر سرساید و افهمیدن این معنی نیاز به نظر و فکر و اجتماع ندارد بلکه هر کس که زبان عربی بداند بلا تشنیدن این کلام می فهمد که ضرب و شتم و الدین هم حرام و معتبر است و این دلالت النص است مصنف می گوید حکمی که از دلالت النص ثابت می شود مانند حکم ثابت شده از اشارة النص قطعی است و اشارة النص و دلالت النص هر دو در قطعی الدلالت بودن برابر هستند و چونکه

دلالة النص قطعی است در آن شبیه ای وجود ندارد. بوسیله آن حدود و کفارات ثابت می شوند.
مثال اثبات حدود از دلالة النص بمثال آن اثبات رجم برای دیگر افراد از واقعه حضرت عاقر
اسلمی است که مرتکب زنهار شد و چهار مرتبه اقرار کرد پیامبر دستور رجم او را صادر کرد و رجم عاقر
از عبارتة النص ثابت است که پیامبر دستور داده بود «ما رجم عاقر به این خاطر نبود که عاقر است یا
صحابی است بلکه به این خاطر رجم شد که زانی محصن بود پس بطریق دلالة النص ثابت شد که هر کس در
حالت احسان زنا کند رجم کرده می شود - البته رجم زانی محصن از نص دیگر ثابت است و آن نص
آیه حنوف التلاوقد الشیخ و الشیخة اذا زنی فاربعوها نکالنا من الله است که تلاوقش اگر چه
منسوخ است اما حکمش باقی است از فرق رجم زانی محصن از عبارتة النص و دلالت النص
ثابت است و این اشکال ندارد چونکه یک حکم می تواند از دو دلیل ثابت شود
مثال اثبات کفارات بر سبیل دلالة النص بمثال آن روایت بخاری است که خلاصه اش چنین است
شخصی در محضر پیامبر حاضر شد عرض کرد که در حالت روزه رمضان باز نشنیده ام که پیامبر
فرمود آیه ای توانی غلامی آزاد کنی گفت نه - پیامبر فرمود آیه ای توانی دو ماهی در پی روزه بگیری گفت نه
پیامبر گفت آیه ای توانی به نشتت ده سکن غذا بدهی گفت نه - پیامبر فرمود بنشین بعد آن قدری خرما
خورد پیامبر آورده شد پیامبر فرمود و بر و این خرماها را صدقه کن گفت یا رسول الله کسی نیازمند تر از
من و بچه هایم نیست پیامبر خندید و فرمود ایبر و به اهل خانه خود بده و این خنوصیت این شخص
است هر کس نمی تواند کفاره اش را خودش مصرف کند از این حدیث معلوم شد که اگر کسی عمدتاً روزه اش
را فاسد کند بر او کفاره لازم می شود - کفاره بر این شخص بطریق عبارتة النص لازم شده است و بر نفس
بطریق دلالة النص واجب شده است چونکه کفاره بر او به این خاطر واجب شده که اعراب است یا
مرد است بلکه بخاطر ارتکاب جنایت فاسد کردن روزه و رمضان واجب شده است لذا هر کس مرتکب
این جنایت شود بر او کفاره لازم می گردد البته بطریق دلالة النص به حدیث طور اگر کسی با خوردن و

بنوشیدن روز و رمضان را فاسد کند نزد ما جز باو بطریق دلالت المص کفار واجب می شود چنانکه وجوب
کفار بر اعراب بخاطر جماع نبود بلکه بخاطر فاسد کردن روز و رمضان بصورت تعد بوده است و این
علت در حضور بنوشیدن عمدی هم دیده می شود

در وقت تعارض اشاره المص بر دلالت المص ترجیح دارد چنانکه در اشاره المص نظم و معنای لغوی
هر دو وجود دارد اما در دلالت المص فقط معنای لغوی است لذا در هر دو معنا تعادل واقع شد در اشاره
المص نظم بدون معارضه باقی ماند به همین خاطر اشاره المص راجع قرار گرفت

مثال تعارض اشاره المص با دلالت المص خداوند متعال برابر قتل خطا فرموده است و من قتل
موصلاً خطاً فتحریر رقبته موعظه در این آیه بر کسی که صریحاً قتل خطا بشود کفار بطریق عبارت المص
لازم است و اما مضافی از این آیه بطریق دلالت المص بر قاتل عمد هم کفار واجب قرار گرفته
می دهد چونکه جرم قاتل عمد از جرم قاتل خطا شدیدتر و بیشتر است لذا بر او کفار لازم می شود جوابش
از طرف ما این است که از قول خداوند و من یقتل مؤمناً صعداً فجراً و جهنم خالداً فیها بطریق عبارت
المص ثابت است که سزای قاتل عمدی جاودانی در جهنم است از طریق اشاره المص ثابت می شود که
بر قاتل عمد کفار نیست چنانکه در آیه لفظ جزا آمده که به معنای کافی است لذا در آیه مراد از
جزا جزای کامل است لذا چیز دیگری بجا کفار لازم نمی آید خلاصه اینکه در آیه قبل از دلالت المص بر قاتل
عمد کفار واجب می شود و در این آیه از اشاره المص بر قاتل عمد کفار لازم نمی شود چنانکه اشاره المص بر
دلالت المص ترجیح دارد لذا صافی گوئیم بر قاتل عمد کفار لازم نمی شود

[۲۴] و اما العتق فی زیادة الى قول الاعمدة المعارضة بقوله:

ترجیح و اما مقتضی زیاده این است بر نفس که برای صحیح بودن مضمون علیه شرط شده ثابت
می گردد چونکه مضمون علیه از مقتضی بی نیاز نیست پس برای درست و صحیح قرار دادن مضمون علیه
تقدیم مقتضی بر مضمون علیه واجب است چنانکه بعضی مقتضی او اقتضا کرده است پس مقتضی

بهمراه حکمش، حکم مخصوص علیه قرار می گیرد و حکم ثابت شده از مقتضی برابر و هم یله با حکم ثابت شده از
دلالة النص می باشد مگر در وقت تعارض (آنوقت دلالة النص بر اقتضاء النص ترجیح دارد)

توضیح: مقتضی چنان چیز است بر خصوص علیه است که برای صحت خصوص علیه بصورت بشرط
ثابت می شود و خصوص علیه محتاج آن است. اگر این زیادتی آورده نشود کلام لغو قرار می گیرد
برای حفاظت کلام از لغو بودن این زیادتی اعتبار کرده می شود و حکم ثابت شده از اقتضاء النص همان
حکم نص است. مثلاً کسی که بر از کفاره یعنی واجب است به شخص دیگر می خطاب کرده بگوید یا عتق
عبدك غنی بالف درهم یعنی غلام خود را از طرف من بر هزار درهم آزاد کن. اگر صاحب غلام آنرا آزاد
نکرد برگزیده قیمت غلام لازمی می شود و کفاره اش ادای می شود و غلام برای قائل قرار می گیرد.
این قول قائل یا عتق عبدك یا تقاضای بیع می کند گویا چنین می گوید یا عتق عبدك غنی بالف درهم
ثم کن وکیل یا لا عتاقی. اگر بیع مقدر قرار داده نشود کلام قائل لغوی گردد چونکه بیامبر گفته است
لا عتق فیما لا یملک این آدم بیعش قول قائل یعنی اصرار با لا عتاق مقتضی (بالکسر) و بیع
مقتضی (بالفتح) قرار می گیرد و بیع (مقتضی) و حکم آن یعنی ملک ظاهر دو با هم شده حکم مقتضی
(بالکسر) قرار می گیرند.

مصنف می گویند که دلالة النص و اقتضاء النص در اثبات قطعی بودن حکم برابر هستند یعنی حکم ثابت
شده از هر دو قطعی است. در وقت تعارض دلالة النص ترجیح دارد مثلاً یا عتق یا عتق در باره خون
حیض که بیاباس برسد از بیامبر سوال کردند آنحضرت فرمودند یا عتق یا لا عتاق (آنها با آب بشوی)
مقتضی حدیث دال بر این است که علاوه از آب با سیال دیگر شستن نجاست جائز نباشد اما
همین حدیث از طریق دلالة النص دال بر این است که شستن نجاست با سیال دیگر هم جائز باشد
چونکه مقصد حدیث از این نجاست حقیقی است نه استعمال آب بعین خود و این را هر شخص می داند و
این مقصد علاوه از آب از سیالهای دیگر هم حاصل می شود پس در اینجا دلالة النص با اقتضاء

المض معارض است و دلالت المض ترجیح دارد لذا انزاله بجاست حقیقی با هر سیال جائز است

وقد یشكل على السامع الى قوله عند التصريح به :
ترجمه : و گاهی برای سامع تشخیص فرق بین مقتضی و محذوفی مشکل می شود در صورتیکه محذوف لغتاً ثابت است و مقتضی شرعاً ثابت می باشد و علامت این فرق این است آنچه که تقاضای غیر خود نموده است که همان مقتضی (بالکسر) می باشد در وقت وجود مقتضی (بالفتح) ثابت می شود و (آنچه که کلام مضطرب به آن نیاز دارد) از محذوف باشد سپس مذکور غرض کرده می شود کلام از محذوف منقطع می شود (به محذوف متعلق می شود) همانطور که در قول خداوند و اسئل القرية التي كنا فنظرا وارد شده است چونکه سؤال در وقت تصریح اهل که محذوف است از قریه منقطع شده به اهل محذوف متعلق می شود (به طرف اهل منتقل می شود)

توضیح : مقتضی و محذوف چونکه هر دو در کلام مذکور نیستند بلکه برای صحت کلام و عبارت بعنوان چیز زائد اعتبار کرده می شوند پس اوقات تشخیص فرق و تفاوت بین این دو برای سامع مشکل می شود با توجه این دشواری مصنف چند فرق میان مقتضی و محذوف بیان کرده است :
فرق اول این است که محذوف لغتاً ثابت است و مقتضی شرعاً ثابت می باشد محذوف به این خاطر لغتاً ثابت است که محذوف به چیزی می گویند که بخاطر اختصار در کلام سابقه کرده می شود و بقیه کلام بر آن دلالت دارد و همین است ثابت کردن لغتاً و مقتضی شرعاً ثابت است یعنی صحت کلام شرعاً بر مقتضی موقوف است خلاصه اینکه اگر زیادی در کلام بخاطر حکم شرعی باشد از قبیل مقتضی است و اگر زیاده در کلام بخاطر حکم لغوی باشد از قبیل محذوف است و مصنف در عبارت «آیه ذلك ان ما لم يقتض غیره» فرق دوم مقتضی و محذوف را بیان می کند که حاصلش این است که مقتضی (بالکسر) در وقت وجود و ظهور مقتضی (بالفتح) بر حالت سابق خود باقی می ماند و در آن هیچ گونه تغییر لغوی و معنوی ایجاد

نهی بشود ضمناً کسی گفت: «إِنْ أَكَلْتُ» معبدی حرّی. المقتضی را ظاهر کرده بگوئیم: «إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا»
 معبدی حرّی بینیم که بقیم کلام یعنی مقتضی (بالکسر) تغییر واقع نمی شود اما الم معذوف در کلام
 ذکر کرده شود در کلام لفظاً و معنای تغییر ایجاد می شود. تغییر معنوی بدین صورت است که چیزی که
 وابسته به مذکور بود از آن منقطع شده به محذوفی که ذکر شده است وابسته می گردد ضمناً در قول
 خداوند: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» سوال وابسته به قریه است ولی وقتی که لفظ محذوف را ذکر کرده بگوئیم
 «وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ» در این صورت سوال از قریه منقطع شده به اهل قریه وابسته می گردد و لفظاً
 هم قریه که قبلاً بخاطر مفعول به بودن منصوب بود اکنون مضاف الیه و محذوف قرار می گیرد.

۲۴) ثمّ الثابت بمقتضى النص... الى قوله باعتبار الصيغة:

ترجمه: سپس حکمی که از مقتضی النص ثابت است احتمال تخصیص ندارد حتی اگر کسی سوگند
 یاد کرد نه نوشد و نیت کرد یک نوشیدنی نه نوشیدنی دیگر (یعنی نیت نوشیدن معینی کرد) به نیتش
 عمل کرده نه نشود چونکه مقتضی عمومیت ندارد و اما شافی بر این مورد اختلاف دارد. تخصیص در
 چیزی واقع می شود که احتمال عموم داشته باشد و همین طور حکم ثابت شده از دلالت النص احتمال
 تخصیص ندارد چونکه معنای نص وقتی علت بودنش ثابت شد احتمال غیر علت بودنش وجود نخواهد
 داشت و حکم ثابت شده از اسامی النص احتمال عموم (عام بودن) دارد و خاص هم می شود چونکه از
 صیغه کلام ثابت است و عموم به اعتبار صیغه می شود.

توضیح: از ثمّ الثابت بمقتضى النص فرق سوم بین مقتضی و محذوف بیان شده است حاصل آن
 این است که حکمی که از مقتضی النص ثابت می شود و نیز ما احتمال تخصیص ندارد چونکه احتمال تخصیص
 چیزی نخواهد داشت که احتمال عموم داشته باشد و مقتضی چونکه احتمال عموم ندارد لذا احتمال تخصیص
 هم نخواهد داشت چنانچه اگر کسی گفت: «وَاللّٰهُ لَا أَشْرِبُ» (بفدا این نوشتم) و نیت نوشیدن نوشیدنی
 معینی نکرد نیتش اعتبار نخواهد داشت چونکه شرب (نوشیدن) به بودن مشروب (نوشیدنی)

متحقق نمی شود. لذا در اینجا مشروب اقتضاء مقدار است و مخالف با نوشیدن هر مشروب (نوشیدن) جانش می شود. البته باید توجه داشت جانش نشدن با نوشیدن هر مشروب به این خاطر نیست که مشروب (مقتضی) عام است بلکه به این خاطر است که در نوشیدن هر مشروب ماهیت شرب دیده می شود پس بخاطر وجود ماهیت شرب که محذوف علیه است (بر آن سوگوید یا در شه) جانش می شود نه بخاطر عام بودن مشروب. الغرض در این جا مشروب (مقتضی) چونکه عام نیست لذا احتمال مخصوص هم ندارد وقتی که احتمال مخصوص ندارد نیست مشروبی معین هم درست نخواهد بود. خلاصه اینکه نزد ما مقتضی عموم و خصوص ندارد چنانکه عموم و خصوص الزامات هستند و مقتضی از قبیل معنی است لذا دارای عموم و خصوص نخواهد بود بر عکس محذوف عموم و خصوص را قبول می کند چونکه محذوف کلاً محفوظ است و محفوظ احتمال عموم و خصوص دارد لهذا محذوف هم احتمال این مورد را خواهد داشت. البته اما شافعی قائل است که مثل محذوف در مقتضی هم عموم و خصوص جاری می شود لذا نزد او در مثال مذکور اگر کسی بنیت مشروب مخصوص داشته باشد نیتش اعتبار دارد

كذلك الثابت بدلالة النص = مصنف می گوید همانطور که مقتضی بخاطر عدم احتمال عمومیت و احتمال خصوص ندارد، حکم ثابت شده از دلالة النص هم بخاطر نداشتن احتمال عمومیت، احتمال خصوص هم ندارد. علتش این است که حکم ثابت شده از دلالة النص از معنای نص ثابت می شود و معنای نص علت همین حکم است مثلاً از نص فلا تعلق لهما اف بطریق دلالت معنای اذیت و آثار مستفاد می شود و همین اذیت علت حرمت اف گفتن است. لذا هر جا این علت موجود باشد حرمت تأقیف (اف گفتن) موجود است اکنون اگر قائل به تخصیص بشویم مطالب این می شود که در جای علت اذیت موجود باشد اما حرمت اف گفتن موجود نباشد (یعنی اف گفتن حرام نباشد) اگر چنین باشد پس اذیت علت حرمت اف گفتن قرار نمی گیرد پس لازم می آید که اذیت گاهی علت حرمت تأقیف باشد و گاهی نباشد و این حال است که یک معنی در جای علت باشد و در جای علت نباشد. مصنف این موضوع را با کلاً لغش چنین بیان داشته است. وقتی که علت

قرار گرفتن معنایی ثابت شد دیگر احتمال غیر علت بودن آن وجود ندارد لذا هر جا علت ادیت دیده نشود حرمت تافیف موجود است.

و اما الثابت باشارة النص = مصنف می گوید که حکم ثابت شده از اشارة النص احتمال عموم دارد چونکه اشارة النص از صیغه کلام و نظم ثابت می شود و از جمله موارد قطع عموم می باشد لذا در اشارة النص عین وجود دارد و چیزی که احتمال عموم دارد احتمال خصوص هم می تواند داشته باشد لذا در اشارة النص احتمال تخصیص هم وجود دارد مثال آن طبق مذهب احناف قول خداوند است که می فرماید و علی المولود له برزقهن از این آیه از طریق عبارتة النص معلوم می شود که طعام و لباس زن شیرده پدیدار می شود لیکن از طریق اشارة النص دلالت بر این است که پدر در تمام احوال فرزند حق تعریف دارد و ظاهر است که این حکم عام است مگر از این حکم عام قوی پدر با کثیر پسرش خاص گردیدند و تقاضای عموم این بود که و علی پدر با کثیر پسر جائز باشد ولی و علی کثیر پسر خاص گردیدند و گفته شد که بدون صفات و علی پدر با کثیر پسرش حلال نیست.

[۲۵] ومن الناس من الى قوله تقياً او اثباتاً

ترجمه بعض از مردم در خصوص بر وجوهات دیگر عمل می کنند که این وجوه نزد ما فاسد هستند یکی از این وجوه آن است که بعض گفته اند بتصريح چیزی با اسم علمش تخصیص را واجب می گردانند و نفی حکم را از ماعدان آن (غیر آن) واجب می گردانند و این فاسد است چونکه نفس صیغرت عند اشاعل نفی شود پس چطور حکم را بر آن بصورت نفی یا اثبات واجب می گردانند.

توضیح: طبق بیان مصنف اسماء لالای نزد احناف فقط چهار هستند عبارتة النص، اشارة النص، دلالة النص و اقتضاء النص یعنی احناف فقط از این چهار طریق استعمال می کنند از طرق دیگر استعمال نفی کنند و علماء دیگر علاوه از این چهار طریق دیگر هم استعمال می کنند یکی از این وجوه این است که بعضی (ابوبکر در قاقه ابی حاتم بعضی حنابل و اشعریه) گفته اند اگر بر اسم علمی به طریق جنس خصوص حکمی جاری کرده شد نزد این

حضرات این حکم خاص همین علم خواهد بود و از افراد دیگر منتفی خواهد بود مثلاً در حدیث بیاضیه العائض
 الماء صراد از ماء اول آب غسل و صراد از دوم آب منی است مطلب این است که غسل فقط از منی واجب
 می شود اگر منی خارج نشود غسل واجب نمی شود نیز این حضرات تنها دخول بدون انزال با غسل غسل
 نیست تذکر: صراد از علم آن است که در مقابل صفت با شد برابر است که اسم جنس باشد مانند الماء در
 حدیث مذکور یا علم مانند زید و کبر باشد این حضرات می گویند در این حدیث بر اسم جنس یعنی ماء زانی
 (منی) حکم غسل جاری شده و انصار مدینه که اهل زبان بودند صدق و مخالف را اعتبار نکرد و از این حدیث
 فهمیدند که غسل فقط در صورت خروج منی واجب می شود و دخول بدون انزال (اکمال) موجب غسل
 نیست اما نزد ما این قول که اگر بر اسم علم حکم به طریق حضرة جابر کرده شد خاص همین علم
 (مخصوص علم) قرار می گیرد الخ فاسد است چونکه نص علاوه از مخصوص علم چیز دیگر یعنی مسکوت عنه
 را شامل نمی شود پس چیزی که نص آنرا شامل نمی شود بطور ممکن است در آن حکم بصورت نفی یا اثبات
 جاری نگردد مثلاً جاذب علی بر آنکه این بیان من جامع دلالتی ندارد از طرفی اگر طریقی قول دقایق و غیره مفهوم
 مخالف اعتبار کرده شود در بعضی موارد لازم می آید مثلاً کسی گفت صحیح رسول الله طریق قول اینها
 لازم می آید رسالت فقط خاص محمد باشد و از یقین ابتداء منتفی می شود که این کلاماً غلط است
 اما جواب استدلال انصار مدینه از العائض این است که انصار مدینه از وجه مذکور که این حضرات
 قائل هستند اسم لال نکره اند بلکه آنها از لام استغراق که بر الماء آمده است استدلال کرده اند پس نوع
 که صلیب لام استغراق این است که غلبی که تعلقش با شقوق است تمام افراد آن در ماء یعنی منی منحصر
 هستند یعنی اگر منی خارج شود غسل لازم است و الا غسل واجب نمی شود جواب این حدیث این است که
 منسوخ است در ابتدای این اعلام بوده است

(۲۵) ومنها ما قال الشافعي في قولنا دون السبب
 ترجیح یکی از وجه فاسد آن است که شافعی می گویند و فقیه که حکم به شرطی معلق کرده بشود باید به طرف

له یعنی در وقت جماع قبل از انزال شخص خود را به عقب بکشد

مستحای اضافه بشود که متصف به وصف خاصی است در این صورت این کار در وقت عدم شرط یا وصف نفی حکم را واجب می گرداند به همین خاطر امام شافعی جائز قرار نداده نکاح کنیز را در وقت نیت شرط یا وصف که مذکور هستند در قول خداوند: «فمن لم يستطع... الخ» حاصل قول امام شافعی این است که وصف راتب شرط ملحق کرده است و تعلیق به شرط را در منع حکم عامل تصور کرده است نه در منع سبب (یعنی در منع سبب آنرا عامل تصور نکرده است).

توضیح: وجه فاسد دوم که قائل آن امام شافعی است این است که اگر حکم بر شرطی ملحق کرده بشود یا بخلاف ذاتی منسوخ یا کراهت بشود که متصف به صفت خاصی است در این صورت در وقت عدم شرط مذکور یا وصف مذکور حکم هم منتفی خواهد بود به همین خاطر امام شافعی می گوید اگر کسی قدرت دارد که زن آزاد را و نکاح کند نکاح کنیز برای او جایز نیست چونکه در آیه قرآن آمده است هر کس از شما توانایی قدرت نکاح حره نه ارد یا کنیز نکاح کند و همین طور در صورت نکاح کنیز باید کنیز مؤمن باشد چونکه در آیه «من فتياتکم المؤمنات» آمده و کنیز متصف به وصف ایمان است لا اشرار و نکاح کنیز کتابی جایز نیست نیز احناف نکاح کنیز جایز است قدر قدرت بر نکاح حره یا بشود یا نباشد کنیز صومعه باشد یا نباشد و خلاصه اینکه امام شافعی وصف راتب شرط ملحق کرده یعنی همانطور که شرط مانع حکم است و وصف هم مانع حکم است مثلاً «انیت طالق» غلت بران وقوع طلاق فی الحال است و وقوع طلاق فی الحال حکم آن است اما اگر بعد از این جمله «ان دخلت الدار» گفته شود مانع وقوع طلاق فی الحال خواهد بود بلکه طلاق در وقت وقوع شرط واقع می شود و همینطور اگر بعد از انیت طالق و وصف را که را ذکر کرد یعنی گفت «انیت طالق را که» در این صورت این وصف مانع وقوع طلاق فی الحال است بلکه طلاق بعد از رکوب واقع می شود و مضمون دیگر این است که تعلیق به شرط بالاتفاق مانع است اما نزد امام شافعی مانع حکم است یعنی تا وجود شرط از ثبوت حکم جلوگیری می کند اما مانع سبب نیست یعنی تعلیق به شرط از انقضاء سبب منع نمی کند بلکه با وجود تعلیق به شرط سبب منع می شود.

صلاً بر انت طالق ان دخلت الدار سبب یعنی انت طالق منعقد شده است و حکم آن یعنی وقتی طلاق هم ثابت می شود اگر بشرط دخول دار نبوده اما بشرط دخول دار مانع حکم یعنی وقتی طلاق است اما نزد احناف تعلیق بشرط مانع انعقاد سبب است یعنی در صورت تعلیق به شرط نزد احناف سبب موجود نیست وقتی که سبب موجود نباشد حکم هم موجود نخواهد بود.

(۲۲) ولذا لا يبطل الطلاق والعتاق بالملك :

ترجمه : به همین خاطر حضرت امام شافعی به تعلیق کردن طلاق و عتاق را بر ملک باطل قرار داده است. توضیح : مضاف بر این قول شافعی به تعلیق به شرط مانع حکم است نه مانع سبب و دو مسئله تفریع کرده است مسئله اول این است اگر طلاق را بر ملک نکاح جعل کرد و خطاب بر زن اجنبی گفت ان تملك فانك طالق (اگر بانی نکاح کنی و طلاق هستی) یا انك آزادان را بر ملک بیدن جعل کرد و خطاب بر غلام شخص دیگری گفت ان تملك فانك حر در هر دو صورت نزد امام شافعی کلام باطل و لغو می شود یعنی بعد از نکاح بر زن طلاق واقع نمی شود و غلام هم وقتی که بر ملک قابل آزادانی شود چونکه نزد امام شافعی در صورت تعلیق بشرط حکم در الحال ثابت نمی شود بلکه تا وقت وجود شرط مؤخر می ماند البته سبب منعقد و ضرر موجود می شود لذا حکم یعنی وقوع طلاق یا آزادان غلام تا زمان وجود شرط مؤخری مانع اما سبب یعنی انت طالق یا انت حر فی الحال مؤخر می شود لیکن برای انعقاد و ضرر وجود شدن سبب یا یافتن شدن ملک در محلی که حکم بر آن واقع می شود ضروری است در صورتیکه در اینجا در وقت انعقاد سبب ملک موجود نیست یعنی بر زن اجنبی مخاطب ملک نیست و چنین در وقت گفتن انت حر به غلام ملک یعنی بر غلام ضرر نیست لذا هر دو کلام لغو می شود و بعد از نکاح اجنبی طلاق و بعد از مالک شدن غلام عتق ضروری نمی گردد مگر با این حسنه خائنه این است که کسی بر زن اجنبی نگوید ان دخلت الدار فانك طالق، این کلام بالاتفاق باطل است چنانچه اگر قابل بر زن اجنبی مخاطب نکاح کرد و زن در خانه داخل شد طلاق واقع نمی گردد.

۲۶ و جواز التكفير بالمال قبل الحنث ... الى قوله لم يبق الوجوب :

عنه ترجمه : امام شافعی قبل از حنث شدن دادن کفاره بالمال را جائز قرار داده است - چونکه طبق اصل امام شافعی بخاطر سبب وجوب کفاره حاصل است و وجوب ادا بخاطر شرط مرخص از سبب است و در کفاره مالی در میان نفس وجوب کفاره و وجوب ادا احتمال فصل وجود دارد اما کفاره بدنی احتمال فصل ندارد چنانچه وقتی ادا مؤخر شد وجوب باقی نمی ماند
توضیح : در این عبارت یک مسئله تفسیری دیگر بر قول شافعی بیان شده است که اگر شخصی قسم یاد کرد و گفت : والله لا افعل کذا و قبل از حنث شدن کفاره مالی ادا کرد یعنی غلامی آزاد کرد یا به ده مسکین غذا داد یا به آنکه طلب داشت داد نزد شافعی جائز است کفاره ادا می شود و در صورت حنث شدن کفاره دیگر لازم نیست چنانکه نزد امام شافعی سبب نفس وجوب کفاره یقین است یعنی با انتقاد یقین نفس وجوب کفاره ثابت می شود به همین خاطر کفاره به طرف یقین مضاف شد کفاره یقین گفته می شود و حنث شدن بر این وجوب ادا کفاره شرط است در اینجا در صورت یقین تعلیق بالشرط مقدم است تعدی عبارت چنین است : والله لا افعل کذا فان حنثت فعلى کفاره یقین پس طبق اصل امام شافعی چونکه تعلیق بالشرط مانع حکم است مانع سبب نیست لذا بخاطر وجود شرط وجود ادا کفاره یعنی حکم تا زمان وجود شرط مؤخر می ماند و قبل از شرط (یعنی حنث شدن) وجوب ادا ثابت نمی شود ولی چونکه تعلیق بالشرط مانع سبب نیست لذا سبب فی الحال موجود خواهد بود و بخاطر سبب وجوب نفس کفاره ثابت خواهد بود به همین خاطر ادا کفاره مالی قبل از حنث درست خواهد بود همانطور که مالک بضای بودن سبب نفس وجوب نکات است و گذشت سال شرط وجوب ادا نکات است پس اگر مالک بضای قبل از گذشت بضای نکات مالش را بدهد ادا می شود لذا همین طور وقتی که سبب یقین منعقد شود ادا کفاره بعد از آن درست خواهد بود و بعد از حنث اعاده کفاره لازم نیست نزد اخلاف چونکه سبب وجوب کفاره یقین نیست بلکه سبب تمام کردن قسم است و سبب وجوب کفاره حنث شدن است

به همین خاطر کفار بعد از جانش شدن واجب می شود لذا ادای کفار قبل از جانش شدن درست نیست
 همانطور که وقت سبب وجوب نماز است قبل از وقت نماز ادا نمی شود
 والمالی یحتمل للفصل = در این عبارت به یک سؤال جواب داده شده است سؤال این است که مصنف
 کفار را با افعال عقیده کرده بود و این دلیل بر این است که نزد امام شافعی ادا ان کفار مالی قبل از جانش
 شدن جایز است اما کفار بدنی یعنی روزی جایز نیست علت تفاوت میان این دو چیست ؟
 مصنف در جواب می گوید واجب مالی در میان نفس و وجوب و وجوب ادا احتمال فصل دارد یعنی در مال
 نفس وجوب و وجوب ادا می توانند از هم جدا باشند مثلاً شخصی چیزی را این شرط خرید که ثقی آنرا یک ماه
 بعد برداشت کند در این صورت با معتقد شدن عقد بیع بر این شخص نفس وجوب ثقی واجب شده است ولی
 وجوب ادا در وقت فرا رسیدن میعاد ثابت می شود قبل از آن ثابت نمی شود اما در مورد واجب بدنی یعنی
 نماز و روزه میان نفس وجوب و وجوب ادا احتمال فصل وجود ندارد یعنی در واجب بدنی نفس وجوب و
 وجوب ادا از هم جدا نمی شوند بلکه وجوب ادا همان نفس وجوب است در نتیجه عدم وجوب ادا مستلزم
 عدم نفس وجوب است یعنی وقتی که وجوب ادا معدوم است نفس وجوب هم معدوم است قبلاً گفتیم که
 وجوب ادا و خورد بشرط مؤخر اشته می شود یعنی وجوب ادا زمانی ثابت می شود که شرط دیده شود لذا در
 اینجا نفس وجوب هم بعد از دیدن شرط ثابت می شود در نتیجه در واجب بدنی یعنی کفار مالی الصوم نفس
 وجوب و وجوب ادا هر دو بعد از حنث دیده می شوند نه نفس وجوب قبل از حنث معدوم است لذا ادای
 کفار بدنی قبل از حنث درست نیست
 جواب از طرف احناف این است که تفاوت مذکور میان کفار مالی و کفار بدنی غیر معتبر است چونکه در
 حقوق العباد اگر چه مال مقصود است اما در حقوق الله مثلاً ادای کفار بدنی مال مقصود نیست بلکه
 ادا کردن مال مقصود است چونکه مال فی نفسه عبادت نیست بلکه همان فعل عبادت است که بنده برای
 خوشنودن پروردگار خود برخلاف نفس عمل می کند پس در حقوق الله واجب مالی هم مانند واجب بدنی

ت - یعنی همانطور که در واجب بدنی نفس وجوب و وجوب اندامه انیسیتند در واجب مالی هم بدین
 هستند لذا وجوب نفس در مالی هم بعد از وجود بشرط موجودی شود قبلاً معدوم است پس کفار
 الی هم قبل از حیات جائز نیست.

۲۷۱ و آنرا نقول بآن اقصی درجات الی قوله لم یوجد الشرط
 ترجمه: ما جواب می دهیم وقتی که وصف موثر باشد بالاترین درجه اش این است که علت برای حکم
 باشد همانطور که در قول خداوند «الزانیة والزانی» و «المسرق والمسارقة» می باشد و علت در حق
 بلا اتفاق تأثیری ندارد و اگر وصف شرط باشد شرط بر سبب داخل می شود نه بر حکم پس آن شرط مانع
 می شود که بسبب با محل خود متصل شود و بدون اتصال با محل سبب منعقد نمی شود به همین خاطر
 اگر کسی بگوید یا در که طلاق نفی دهد پس طلاق را به شرطی معلق کرد تا زمانی که شرط موجود نشود
 حاشا نمی شود

توضیح: در اینجا جواب وجه استدلال امام شافعی بیان شده است نزد امام شافعی بکلی از وجه
 استدلال این بود که اگر حکم معلق به شرط باشد یا بطرف چیزی منسوب باشد که صنف به وصف خاص
 باشد در این صورت انتفاء شرط حکم منتفی می شود و همچنین از انتفاء وصف هم حکم منتفی می شود یعنی
 امام شافعی قائل به منعقد شرط است که از انتفاء شرط حکم منتفی می شود و همچنین قائل به مفهوم
 وصف است که از انتفاء وصف هم حکم منتفی می شود فیضی این وجه دو چیز بود در یکی اینکه وصف معلق
 به شرط است دوم اینکه تعلیق بشرط مانع حکم است اما مانع سبب نیست

جواب سخن اول این است که وصف را علی الاطلاق یا بشرط معلق کردن درست نیست چون که وصف در
 درجه دارد درجه اول و ادنی این است که وصف اتفاق باشد اعتبار ازین نباشد یعنی بنا بر حالت ذکر شده و
 خارج کردن کسی مقصود نیست مثلاً خداوند در بیان زمان معجزه می گوید و در بابکم اللّٰه من عبودکم من
 نشاءکم اللّٰه دخلتم بمن یعنی دختر خوانده (برسبب) هالی که در پرورش شما بوده اند از عسایر شما که با شما

تزیین انجام داده اند بر شاعران هستند. در اینجا منظور از وصف حضور که این نیست که اگر کسی در
 پرورش شخص نبوده و نکاح با او جاری است بلکه این قید اتفاق است چنانکه ربیع اگر در نزد مادرش در خانه
 شومر مادرش پرورش حاصل می کند پس ربیع در صورت حرام است خواه در پرورش شومر مادرش باشد
 یا نباشد (البته در صورت دخول شومر مادر با مادرش) پس عدم این درجه وصف عدم حکم را ثابت نمی گرداند
 گویا وجود و عدم وجود این وصف یکسان است و این مسلم اتفاق است که ربیع حرام است در صورت دخول با مادرش
 درجه دوم وصف این است که به معنای شرط است چنانکه قول خداوند «من فیتاکم المومنات» یعنی
 من فیتاکم این کلفت صوفیه (شرح آن قبل گذشت)

درجه سوم وصف این است که وصف به معنای علت باشد یعنی وصف مانند علت در حکم مؤثر باشد چنانکه قول
 خداوند «الزانیة والزانی» که در این وصف زنا در واجب کردن حکم (یعنی تازیانه زدن) مؤثر است و
 همین طور در «السلارق والساارقة» وصف سرقة در وجوب قطع دست مؤثر است چونکه حکم نفس
 وجوب تازیانه و وجوب قطع دست بر اسم مشتق یعنی زانی و سارق مرتب شده است و طبق قول
 قاضی بیضاوی مسلم است وقتی که حکم بر اسم مشتق مرتب میشود در این صورت ماخذ و مصبر اسم مشتق
 علت برای حکم آن می باشد لذا طبق این قاعده ماخذ زانی یعنی وصف زنا علت وجوب تازیانه خواهد بود و
 ماخذ سارق یعنی وصف سرقة علت برای وجوب قطع دست خواهد بود

خلاصه در این دو مثال وصف به معنای علت است و همه بر این اتفاق دارند تا زمانی که علت مختص حکم
 نباشد اتفاق علت مسلم اتفاق حکم نیست یعنی امکان دارد که علت جنسی نشود اما حکم جنسی نشود
 چونکه بسا اوقات یک حکم علتها متعدد دارد لذا اگر یک علت جنسی شود حکم از علت دیگری ثابت می شود
 به هر حال وقتی که عدم بالاترین درجه وصف بر عدم حکم دلالت نمی کند عدم ادنی ترین درجه وصف هم بر
 عدم حکم بدرجه اولی دلالت می خواهد کرد وقتی که در درجه اعلی و ادنی عدم وصف بر عدم حکم دلالت نمی کند پس
 وصف هیچ وقت با شرط ملحق نخواهد بود چونکه از خصوصیات شرط این است که از انتغای شرط

صفتی می شود در صورتیکه درجه ادنی و اعلی وصف چنین ویژگی ندارند پس ثابت شد که وصف
علی الاطلاق نمی تواند به شرط ملحق بشود لذا ملحق کردن امام شافعی وصف را علی الاطلاق با
شرط درست نیست.

اما بر مورد سخن دوم مصنف می گوید اگر وصف درجه دوم باشد یعنی بمعنی شرط باشد باز هم عدم
وصف بر عدم حکم دلالت نمی کند چونکه نزد ما عدم شرط بر عدم حکم دلالت نمی کند لذا وصفی که بمعنی
شرط باشد عدمش بر عدم حکم دلالت نمی کند اما دلیل اینکه چه عدم شرط بر عدم حکم دلالت نمی کند این
است که شرط بر سبب داخل می شود نه بر حکم مثلاً در انت طالق آن دخلت الدار شرط یعنی آن دخلت
الدار بر سبب یعنی انت طالق داخل شده است و بر حکم یعنی وقوع طلاق داخل نشده است چونکه
شرط بر چیز مذکور داخل می شود نه بر چیز غیر مذکور و در کلام فوق سبب (انت طالق) مذکور
است اما حکم (وقوع طلاق) مذکور نیست پس ثابت شد که شرط بر سبب داخل می شود و شرط
بر چیزی که داخل می شود آنرا از اتصال با محل باز می دارد لذا شرط آن دخلت الدار، انت طالق
را از اتصال با محل یعنی زن باز می دارد و بدون اتصال با محل، سبب موجود و معتقد نمی شود
لذا قبل از وجود شرط سبب موجود نمی شود یعنی تعلیق بالشرط مانع سبب است همانطور که
مذهب احناف است پس عدم حکم (وقوع طلاق) بخاطر عدم سبب است نه بخاطر عدم شرط
صاحب حسامی در مورد اینکه تعلیق بالشرط مانع سبب است در تائید مسلک احناف می گوید و الزام بر
شافعی می گوید اگر کسی قسم یاد کرد و الله لا اطلق امرائی (بخدا من زوجه خود را طلاق نمی دهم) پس
طلاق را بر شرط معلق کرد مثلاً گفت آن دخلت الدار فانت طالق این بالاتفاق تازمانه که شرط
یعنی دخول دارد دیده نشود حائض نمی شود چونکه شرط یعنی آن دخلت الدار مانع سبب است همانطور
که مسلک احناف است و سبب در اینجا انت طالق است پس وقتی که آن دخلت الدار مانع انت طالق
است گویا که این شخص اصلاً انت طالق نگفته است یعنی طلاق نداده است پس حائض نمی شود اما وقتی که

بشرط یعنی دخول دار دیده می شود بخاطر زایل شدن مانع، تکلم سبب یعنی انت طلاق دیده می شود
و قتیکه تکلم انت طلاق دیده شد طلاق واقع می گردد و مخالف حاشی می گردد. از این مثال ثابت شد که
تعلیق بالشروط مانع سبب است.

۲۷. هذا بخلاف خيار الشرط . الى قوله بحث :

ترجمه : و این خلاف خيار شرط در بیع است چونکه خيار شرط بر حکم داخل می شود نه بر سبب و به همین
خاطر اگر کسی سوگند یاد کرد که بیع نمی کند (نمی فروشد) و پس با شرط خيار فروختن حاشی می شود
توضیح : در این عبارت بزرگ استمدال امام شافعی جواب داده شده است و استمدال امام شافعی
این بود که شرط بر حکم داخل شده مانع ثبوت حکم می شود اما بر سبب داخل نمی شود و مانع سبب نمی گردد
چونکه معدوم قرار دادن سبب (انت طلاق) بر سبب شرط (ان دخلت الدار) کاری محمل و بهوده
است چونکه سبب (انت طلاق) حتماً موجود است همانطور که در عقد بیع شرط خيار بر حکم بیع (ملک)
داخل می شود و بر سبب (بیع) داخل نمی شود یعنی شرط خيار مانع حکم است اما مانع سبب نیست یعنی
بعد از شرط خيار، سبب (بیع) معتقد می شود لیکن حکم آن (ملک) ثابت نمی شود بر همین قبیل
کرده امام شافعی گفت : در مسئله طلاق و عتاق شرط بر حکم داخل می شود و بر سبب داخل نمی شود
یعنی تعلیق بالشروط مانع حکم است مانع سبب نیست : جواب این استمدال و قیاس از طرق احناف این است
که این قیاس قیاس مع الفارق است چونکه بیع از قبیل اثبات است بدین نحو که بر سبب بیع برای خستری
ملک صنیع و برای بایع ملک ثمن ثابت می شود و چیزی که از قبیل اثبات باشد معلق کردن آن بر یک امر
متردد (که وجود و عدم آن برابر است) درست نیست که در این صورت قیاس لازم می آید چونکه در مورد چیز
معلق معلوم نیست که موجود می شود یا نه چونکه اگر شرط موجود شود چیز معلق موجود می شود و اگر شرط
موجود نشود چیز معلق هم موجود نمی شود و این قیاس است و قیاس حرام است و هر چیزی که هم معنائی
قیاس در آن موجود باشد حرام است پس چونکه در معلق کردن بیع به شرط خيار معنائی قیاس پیدا می شود

تعاوضی قیاس این بود که باید بیع با خیار شرط فاسد باشد ولی شریعت اسلام بخاطر ملاحظه حال کسانی که در معاملات فریب می خورند بنا بر ضرورت خلاف قیاس چنین اجازه ای داده است و چیزی که ضروری است به اندازه ضرورت ثابت می شود با قرار دادن دخول خیار شرط فقط بر حکم یعنی ملک نه بر سبب ضرورت معام می شود یعنی مانع حکم باشد مانع سبب نباشد پس برای تعاکر در ضرورت و به حد اول رسانیدن اثر خیار شرط گفته می شود که خیار شرط فقط بر حکم داخل می شود بر سبب (بیع) داخل نمی شود یعنی مانع حکم می شود اما مانع سبب نمی شود به همین خاطر اگر کسی سوگند یاد کرد که بیع نمی کند پس با خیار شرط بیع کرد حاشی می شود چونکه خیار شرط بر بیع داخل نشده و خیار شرط مانع انعقاد بیع نشده است در نتیجه بلا خلاف بخاطر تحقق همین حالت حاشی می شود

اما مسئله طلاق و عتاق هر دو از قبیل استقالات هستند یعنی بواسطه طلاق ملک نکاح ساقط می شود و بواسطه عتاق ملک یمین ساقط می شود و چیزهایی که از قبیل استقالات هستند در عتاق کردن آنها به شرط معنای چهارم پیدا نمی شود و در عتاق کردن اسباب آنها به شرط صریح نیست پس در طلاق و عتاق شرط بر سبب داخل می شود یعنی مانع سبب می شود تنها بر حکم داخل شده مانع حکم نمی شود خلاصه قیاس شرط طلاق و عتاق بر شرط خیار چونکه مع الفارق است درست نیست

(۴۷) و اذا ثبت ان التعلیق تصرف فی حق فی حقوق العباد
ترجمه: وقتی که ثابت شد تعلیق بالشرط تصرفی است در سبب یا معدوم بودن آن تا زمان وجود شرط نه بر حکم سبب اصحیح است معلق قرار دادن طلاق و عتاق به ملک و باطل است کفار و دادن به اعمال قبل از عتق و تفاوت قائل شدن شافعی بین کفار و مالی و بدنی ساقط افتاد اعتباری است چونکه در واجبی مالی حق خداوند فعل ادا است و مال آله ادا است و عین مال در حقوق العباد مقصود قرار داده می شود

توضیح: صاحب حسامی می گوید وقتی که مذهب احناف ثابت شد یعنی تابع شد که تعلیق بالشرط

مانع سبب است تا وجود شرط سبب بعد از آن باشد و در وقت وجود شرط موجود می شود و در این صورت تعلیق طلاق و عتاق به ملک صحیح است چنانچه اگر کسی به زن اجنبیه گفت: ان تلک انت فانت طالق سپس او را نکاح کرد طلاق واقعی شود و همچنین به غلام شخص دیگری گفت: ان ملکک فانت حر سپس مالک غلام را قرار گرفت غلام آزاد می شود نزد اجناف تعلیق بالشروط مانع سبب است همانطور که در بالا ثابت شد. اما در وقتی تعلیق انت حر و انت طالق موجود نیستند در وقت وجود شرط موجود می شوند گویا متکلم بعد از نکاح انت طالق گفت و بعد از مالک شدن غلام انت حر گفته است.

و بصلی التکلیف بالمال و بر اینجا صاحب حسام به تفریع دوم شافعی جواب می دهد می فرماید و می گوید که تلعب شد تعلیق بالشروط مانع سبب است و قبل از موجود بودن شرط سبب منعقد نمی شود کفار قبل از حنث جائز نخواهد بود چونکه قبل از حنث سبب کفار موجود نیست و آن نزد اجناف حنث است قبل از گفته شد که یقین بذات خود سبب کفار نیست بلکه به شرط حانث شدن سبب کفار قرار می گیرد.

فرقه بین المال و البدن بسا قضا در اینجا مصنف حسام می گوید اما شافعی که بین کفار مالی و بدنی تفاوت قائل بود و گفته بود که در واجب بدنی بین نفس و جوب و وجوب ادای امکان فضل و جبر و وجود دارد اما در کفار مالی قبل از حنث جائز است و در واجب بدنی بین نفس و جوب و وجوب ادای امکان فضل و جبر و وجود ندارد پس ادای کفار بدنی قبل از حنث جائز نیست نزد مالکین تفاوت غیر معتمد است چونکه در واجب مالی حق خداوند عین مال نیست بلکه حق خداوند ادای مال است که بپند و بلا ادای مال خود نمی رسد خود را حاصل می کند و مال آنکه و ذریع ادای است پس وقتی که حق خداوند فعل ادای است و عین مال نیست و در واجب بدنی هم حق خداوند فعل ادای است پس واجب مالی و بدنی یکسان قرار گرفته اند اما همانطور که ادای کفار بدنی قبل از حنث جائز نیست ادای کفار مالی هم قبل از حنث جائز

نِسْبَ التَّيَّةِ فِي حَقِّ الْعِبَادِ عَنِ مَالِ مَصْنُودِ اسْت.

۲۸] وَصَنَ هَذِهِ الْجُمْلَةَ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِلَى قَوْلِهِ لَا تَهَا جَنْسٍ وَاحِدٍ:

تَرْجِمُهُ: از جمله وجوہات فاسد آن است که امام شافعی می گوید بتحقیق مطلق محمول است بر مقتدای اگر چه هر دو صریح به دو واقعه باشند مانند کفاره قتل و سایر کفارات چونکه قید ایمان و من زائدی است که قائم مقام بشرط قرار می گیرد لذا واجب می کند (ثابت می کند) نقل حکم را در وقت نبودن خود در منصوص علیه و دیگر کفارات هم مثل آن (یعنی هم مثل منصوص علیه) چونکه همه آنها جنس واحد هستند توضیح: وجه فاسد دوم آن است که امام شافعی قائل آن است که می گوید مطلق بر مقتدای محمول است - اگر چه مطلق در یک حادثه و واقعه مذکور باشد و مقتید در حادثه دیگر، باز هم نزد او مطلق بر مقتید محمول است - مثال آن طبق گفته مصنف کفاره قتل و دیگر کفارات است طوری که کفاره قتل صریح به یک حادثه است لیکن نزد آن رقبه مؤمنه آمده است چنانچه ارشاد خداوند است «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً ثُمَّ فُتِحَ بِرِيقَةِ مَوْضِعِهِ» و کفاره یغین و کفاره ظهار حادثه دیگر هستند که در آنها رقبه مطلق وارد شده است چنانچه در مورد کفاره ظهار آمده است: «فَتَحْرِيرُ قَبْطَةٍ» و در مورد کفاره یغین «او تَحْرِيرُ قَبْطَةٍ» مذکور است - امام شافعی می گوید قید ایمان که در کفاره قتل خطا مذکور است در کفاره یغین و ظهار هم وارد و ملحوظ خواهد بود لذا در کفاره ظهار و یغین هم باید رقبه مؤمنه آزاد بکند چونکه ایمان وصفی است و نزد شافعی وصفی قائم مقام بشرط است همانطور که از انتفاء بشرط حکم مشتق می شود از انتفای وصف هم حکم مشتق خواهد بود (حکم در اینجا جواز آزاد کردن است) که توضیح آن در وجه فاسد دوم گذشت امام شافعی می گوید که کفارات از یک جنس هستند لذا همانطور که در کفاره قتل خطا مؤمنه بودن رقبه بشرط است (مؤمنه بودن رقبه در کفاره قتل منصوص علیه است) در دیگر کفارات که نظیر آن هم مانند کفاره قتل هستند مؤمنه بودن رقبه بشرط خواهد بود.

۲۹] وَغَدَيْنَا لِأَجْلِ الْعَطْلِ عَلَى الْعَصْرِ إِلَى قَوْلِهِ دُونَ الْأَطْعَامِ:

اول: بکند اما اگر میان اطعام و قیام باشد (یعنی هر دو) اگر چه هر دو (یعنی مطلق و مقید) در یک حادثه باشند بعد از
از سر آواز نهند -

ترجمه: و نزد مطلق بر مقید حمل گردنی شود اگر چه هر دو (یعنی مطلق و مقید) در یک حادثه باشند بعد از
اینکه هر دو در دو حکم هستند چونکه عمل بر هر دو ممکن است اما ابوحنیفه و امام محمد گفته اند در باره کسی که
نزدیکی کرد با زنی که با او ظاهر کرده است و در خلال (میان) روزه شب بعد از یاد روز به فراوشی، در این صورت
روزه گرفتن را دوباره از سر نو آغاز کند ~~چونکه شرط خالی بودن~~
از جماع ضروری است برای شرط تقدیم گفته بر جماع و این تقدیم در غمحاق و روزه با مخصوص علیه است اما
در اطعام مخصوص علیه نیست

توضیح: صاحب کتاب می گوید که نزد احناف مطلق بر مقید حمل گردنی شود اگر چه هر دو در یک حادثه مذکور
باشند حکم هر دو بر دو حکم باشد یعنی حادثه اگر چه یکی باشد اما بر حکم داشته باشد یک حکم مطلق و یک
حکم مقید در این صورت مطلق بر مقید محمول نخواهد بود بلکه مطلق بر اطلاق خود و مقید بر مقید خود
جاری خواهد شد از اینجا معلوم شد که اگر مطلق و مقید در دو حادثه مذکور باشند اگر چه حکمشان یکی باشد
بدرجه اولی مطلق بر مقید محمول نخواهد بود چونکه در هر دو صورت مذکور بین مطلق و مقید تضادی
وجود ندارد لذا عمل بر هر دو ممکن است پس ضرورتی ندارد که یکی بر دیگری محمول گردد بشرطی که اگر
حادثه دو باشند حکم یکی است گاهی منظور شارع از حکم یک حادثه توسعه و آسانی است و بر حادثه دیگر در
همین حکم سخت گرفتن مراد و منظور است مثلاً گفته قتل یک حادثه است و کفاره همین حادثه دیگر است
حکم هر دو آزاد کردن رقبه است اما در کفاره قتل قید همین بودن آمده در کفاره همین مطلقاً رقبه آمده است
ممکن است در کفاره قتل منظور شارع سخت گرفتن بوده باشد اگر یکی را بر دیگری محمول کنیم مقصد شارع
قوت می شود که این منافست نیست هم چنین اگر حادثه یکی است و حکم دو هستند یکی مطلق و دیگری مقید در
این صورت احتمال دارد که هدف شارع در یک حکم آسانی و در دیگری سخت گرفتن بوده است لذا یکی بر دیگری
حمل گردنی شود مثال آنرا صاحب کتاب چنین بیان کرده است که اگر شخصی با زن خود ظاهر کرد مثلاً گفت
ظهور کظهر امی بر اینجا حادثه یکی است یعنی ظاهر اما برای آن سه حکم بیان شده است یا آزاد کردن

رقبه ۱- روزه گرفتن دو صافی در پی غذا خوردن به بیست و یک مسکین که ختم اول و دوم مقید به
 قید من قبل این یتیم است هستند یعنی کفار باید قبل از جماع باشد اما حکم سوم مطلق است چنین
 قیدی ندارد طرفین و گویند اگر کسی خواست حکم مقید را بجا آورد مثلاً دو ماه روزه گرفتن آغاز کرد سپس بعد
 از چند روز روزه گرفتن در شب عمدتاً در روز ناسیاً (به فراغوش) با زن ظاهر شده جماع کرد در این صورت
 از اول روزه گرفتن آغاز نکند اما اگر ادای کفار به وسیله اطعام آغاز کرد مثلاً هر روز به یک مسکین غذای خوراند
 بعد از گذشت چند روز جماع کرد استیناف (از سر نو غذا دادن) لازم نیست بلکه ایام گذشته هم معتبر هستند
 چونکه در عتاق و صیام تقدیم کفار به جماع مخصوص علم است که قید من قبل این یتیم است آمده است اما
 در ضرر اطعام تقدیم کفار به جماع مخصوص علم نیست و برای تقدیم لازم است که شیء مقدم مثلاً روزه
 از جماع خالی باشد چونکه بدون آن تقدیم محقق نمی شود پس بر کسی که کفار ظاهر را به وسیله روزه ادا
 می کند دو چیز واجب است یکی اینکه روزه ها بر جماع مقدم باشند دوم اینکه روزه های دومه از جماع خالی
 باشند یعنی در دوران روزه گرفتن دو ماه جماع نکند ولی اگر در میان دو ماه روزه گرفتن جماع کرد در این صورت
 تقدیم روزه ها بر جماع فوت شده است اما عمل بر مورد دوم امکان دارد بدین صورت که دوباره از سر نو
 روزه بگیرد و روزه ها خالی از جماع باشند اگر از سر نو روزه بگیرد هر دو مورد فوت می شوند و فوت شدن
 یک مورد از فوت شدن هر دو مورد افون و خفیف تر است پس طرفین به خاطر عمل بر افون گفته اند
 که در صیام استیناف واجب است اما اطعام چونکه با قید من قبل این یتیم است نیست بلکه مطلق
 است و مطلق بر قید عمل نمی شود در اطعام استیناف لازم نیست
 مسلک اهل مشافعی و ابو یوسف این است که اگر در دوران روزه ها جماع کرد استیناف واجب نیست چونکه
 از قید من قبل این یتیم است مطلق می شود که مقدم داشتن دو ماه روزه میایی بر جماع فرض است ولی
 برای وقتی که در دوران روزه جماع کرد و همان روزه ها را تکمیل کرد تقدیم بعضی از روزه ها بر جماع فوت شده
 اما تقدیم بعضی باقی است اگر استیناف کند تقدیم تمام روزه ها بر جماع فوت می شود مسلم است که

نوبت تقدیم بعضی از فوت تقدیم کل اهلوا است پس بر همین آهون عمل کرده ابو یوسف و امام
شافعی می گویند اگر ظاهر بکننده در دوران روزه گرفتن جماع کرد استیناف واجب نیست
تذکره در عبارت قید عاملاً بعد از قید اتفاقی است چونکه در شب جماع عمدتاً یاب فراموشی هر چه فرقی
نی کند اما بعد از نهاراً قید ناسیاً اعتباری است چونکه اگر ظاهر بکننده در روز عمدتاً جماع کرد بخاطر فوت
شش تن تابع صیام بالاتفاق استیناف واجب است

۴۹) وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد الى قوله فوجوب الجمع
ترجمه: هم منظور وقتی که اطلاق و تقید داخل میشوند هر یک از این دو بر طریق خود جاری خواهد بود
همانطور که در صدقه نماز گفتیم ادا کردن آن از طرف عبد کافر واجب است بخاطر نیت مطلق بهمهرا لغت و عبد
و همین طور واجب است ادا کردن آن از طرف عبد مسلم بخاطر نیت مقید به قید اسلام چونکه در اسباب
تزام و تضاد نیست لذا جمع کردن واجب خواهد بود

توضیح: مصنف می گوید همانطور که حادثه یکی باشد حکم او باشد یکی مطلق و دیگری مقید بحادثه دو
باشند حکم یکی باشد که در یک حادثه مطلق و در حادثه دیگر مقید است و خود احناف مطلق بر مقید صحیح
نمی شنود همین طور اگر اطلاق و تقید بر سبب داخل شود یعنی سبب هم مطلق وارد شده و هم مقید
در این صورت هم مطلق بر مقید جعل کرده نمی شود بلکه مطلق بر اطلاق خود و مقید بر تقید خود جاری خواهد
بود یعنی بر مطلق و مقید هر دو عمل کرده می شود مثلاً در مورد صدقه فطر و نض و وجود دارد یکی روایت
ابوداود و مسند عبد المزیق است که یا صبر فطر را و ادوا عن کل حر و عبد ضعیف او کسی نصف صاع من
تبر در این حدیث قید مسلم بودن وارد نیست یعنی مطلق از قید مسلم بودن است نض دوم روایت
بخاری و مسلم است که از ابن عمر نقل شده ان رسول الله ص فرض زکوة الفطر من رمضان علی الناس
صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حر و عبد و ذکر و انثی من المسلمين در این حدیث قید مسلم
بودن مذکور است پس طبق نض اول از مطلق عبد (خواه مسلم باشد یا کافر) ادا می صدقه فطر واجب

خواهد بود طبق نص دوم از طرف عبد مسلم ادا می شود فطر واجب خواهد بود این هر دو نص بر سبب وجوب صدقه فطر یعنی رأس وارد شده اند نص اول دال بر این است که رأس مطلق سبب وجوب صدقه فطر است و نص دوم دال بر این است که رأس مسلم یعنی رأس مقید سبب وجوب صدقه فطر است پس در اینجا مطلق بر مقید حمل کرده نمی شود بلکه مطلق بر اطلاق خود جاری خواهد بود یعنی از طرف عبد مسلم کافر ادا می شود فطر واجب خواهد بود و همچنین مقید بر تقید خود جاری خواهد بود یعنی از طرف عبد مسلم ادا می شود فطر واجب است و دلیل عدم این حمل این است که در اسباب مترافعت و منافاتی وجود ندارد بلکه یک شیء می تواند دارای اسباب متعدد باشد مثلاً ملک می تواند چند سبب مثل بیعی، صدقه و میراث داشته باشد یعنی ملک از بیع هم ثابت می شود و هم از هبه و صدقه و میراث ثابت می شود این اسباب با هم منافاتی ندارند پس وقتی که در اسباب منافات نیست جمع کردن نص مطلق و مقید واجب خواهد بود بدون حمل کردن غیر هر یک عدل واجب خواهد بود لذا رأس مطلق هم سبب وجوب صدقه فطر است و رأس مقید یعنی رأس مسلم هم سبب وجوب صدقه فطر خواهد بود

(۴۹) و هو نظیر ما سبق ان التعليق الى قوله للوجود بطريقين
ترجمه: و این را یعنی حمل بر مطلق و مقید وارد شده است و عدم حمل یکی بر دیگری مانند آنچه است که قبلاً گذشت که تعلیق بالشرط واجب نمی کند (ثابت نمی کند) نفی حکم را در وقت عدم شرط پس حکم واحد قبل از وجودش معلق و مرسل هر دو خواهد بود چونکه در ضرورت وجود حکم ارسال و تعلیق منافاتی یکدیگر هستند اما قبل از وجود حکم آن حکم معلق بر شرط است یعنی معدوم است که وجودش واجب به شرط است و مرسل از شرط است یعنی معدوم است که قبل از شرط محقق وجود است و عدم اصل (قبل از تعلیق) محقق وجود است (بعد از تعلیق) عدم اصلی تغییر نمی کرده است لذا بر هر دو طریق (یعنی ارسال و تعلیق) محقق وجود خواهد بود

توضیح: مصنف می گوید قبلاً گفتیم اگر مطلق و مقید در سبب وارد شدند یعنی اگر یک سبب مطلق

باشد و دیگری محقق عمل بر هر دو واجب خواهد بود و یکی بر دیگری محمول کرده نمی شود. نظیر این مسئله این
 است که در وجه فایده دوم گذشت که نزد احناف در صورت تعلیق بالشروط عدم شرط مستلزم عدم حکم نیست
 یعنی معدوم بودن شرط بر معدوم بودن حکم دلالت نمی کند پس در یک حکم قبل از وجودش و بعد از تعلیق می تواند دو
 احتمال داشته باشد: ۱- ععلق بالشروط بودن ۲- صریح یعنی مطلق از شرط بودن. مثلاً شخصی سه طلاق
 زنی را معلق به دخول در یک مرد در این صورت این احتمال هم است که وجود سه طلاق معلق به دخول دار باشد
 یعنی در وقت دخول دار سه طلاق موجود شدند و قبل از دخول دار موجود نباشند و این احتمال هم است که
 قبل از وجود شرط یعنی دخول دار سه طلاق موجود نشوند به این صورت که شومر سه طلاق منجز واقع نمایند
 و آنها را به شرط معلق نگند پس حکم واحد قبل از وجودش و بعد از تعلیق احتمال معلق به شرط و صریح بودن
 (مطلق عن الشرط بودن) هر دو دارد. دلالتش این است که در میان ارسال (اطلاق) و تعلیق و در وقت وجود
 حکم بلا شبهه منافات وجود دارد یعنی امکان ندارد که یک حکم از صریح بودن ثابت بشود و همین حکم از تعلیق
 هم ثابت بشود. چونکه وقتی بر زن سه طلاق واقع می شود در این صورت این سه طلاق یا همان طلاق هستند
 که بشرط آنها را به دخول دار معلق کرده و شرط دیده شده طلاق واقع شده اند یا همان سه طلاق هستند که
 شومر قبل از وجود شرط بطریق منجز واقع کرده است و این امکان ندارد که این طلاق هم بخاطر تعلیق یعنی
 وجود شرط واقع شوند و هم قبل از وجود شرط بخاطر اطلاق یعنی تنجیز باشند و قبل از وجود حکم در میان
 این دو هیچ منافاتی وجود ندارد. چونکه وجود حکم قبل از وجودش معلق به شرط است یعنی این حکم معدوم است
 ولی قبل از وجود شرط احتمال موجود شدن دارد به این صورت که قبل از وجود شرط حکم بطریق منجز واقع کرده
 شود مثلاً در مثال گذشت که سه طلاق به دخول دار معلق هستند این احتمال هم است که وقتی سه طلاق در
 وقت وجود شرط متحقق شود و این احتمال هم است که قبل از وقوع شرط بطریق منجز واقع کرده شوند
 علتش این است که قبل از تعلیق عدم اصلی حکم در احتمال دارد: ۱- موجود شدن آن بر سبب ارسال (اطلاق) و
 بدون تعلیق ۲- موجود شدن آن بر سبب تعلیق. مسلم است که بعد از تعلیق عدم اصلی حکم تغییر نمی کند

پس وقتی که بعد از تعلیق عدم اصلی تفسیری بق کند در این ضرورت عدم اصلی حکم همانطور که قبل از تعلیق احتمال دارد بوسیله ارسال و هم بوسیله تعلیق موجود میشود همین طریقه بعد از تعلیق هم احتمال دارد که هم محصل بلر که بوسیله ارسال و هم بوسیله تعلیق موجود نشود پس وقتی که حکم واحد قبل از وجودش احتمال دارد که هم از طریق ارسال و هم از طریق تعلیق موجود نشود از اینجا معلوم می شود که قبل از وجود حکم و بعد از تعلیق در مضایق ارسال و تعلیق منافاتی وجود ندارد پس حکم علی سبیل البدل از ارسال و تعلیق هر دو ثابت می شود پس به همین نحو چونکه در مضایق سبب محلول و سبب مقید منافاتی وجود ندارد حکم از سبب محلول هم ثابت می شود از سبب مقید هم ثابت می شود وقتی که امکان جمع است پس محلول بر سبب مقید حمل کرده نمی شود

ب و منها ما قال بعضهم ان العلم يخص الى قوله احتراز عن الغناء الزيادة: ترجمه: از وجود فاسد یکی این است که بعضی حضرات گفته اند که عام خاص برای سبب ورودش است و نزد ما زمانی خاص برای سبب ورود خواهد بود که عام مستقل بنفسه نباشد مانند قول قائل: *تعم يا باني* یا وقتی که عام قائم مقام جزا باشد مانند قول راوی: *«سمعا رسول الله فسجد»* یا قائم مقام جواب باشد مانند شخصی که بطرف صحابه دعوت داده می شود و او بگوید: *«والله لا اتعدى»* اما وقتی که بر مقدار جواب اطلاق کرده گفت: *«والله لا اتعدى اليوم»* که در این محل اختلاف است نزد ما این شخص از سبب کلام گرفته خواهد بود بخاطر احتراز از لغو کردن زیادت

توضیح: وجه فاسد چهارم که قائل آن امام شافعی و امام مالک هستند این است که اگر صیغه عام در مورد شخص خاص در بعضی خاص یا در قول صحابین وارد شده است نزد این دو حضرات صیغه عام خاص به سبب ورود خواهد بود و سبب ورود شخص خواهد بود و سوال سائل باشد یا وقوع حادثه ای باشد مثلاً شخص از پیامبر چیزی پرسید و پیامبر از جواب او با صیغه عام فرمود: *«من فعل كذا فعليه كذا»* و یا صیغه خاص در فعلی که *«كذا»* گفت یا مثلاً در زبان پیامبر در باره شخص خاص حادثه ای

پیش از آمدن بیا صبر در صورت آن با صغیر عام چیزی فرمود و نزد شافعی و مالک صغیر عام مذکور خاص
به سائل یا صاحب حادثه خواهد بود یعنی حکمی که از صغیر عام ثابت می شود فقط شامل سائل یا صاحب
حادثه است و علاوه از این دو یعنی در دیگران حکم مذکور ازین دیگر یا دلالت الحصر یا قیاس ثابت می شود
اما جمهور علماء می گویند اگر صغیر عام مقید به چیزی باشد، صغیر عام بر عموم خود جاری خواهد بود و خاص به

نسب و ورود نخواهد بود چنانچه در دو صورت مذکور صغیر عام، سائل و غیر سائل و صاحب حادثه و غیر
صاحب حادثه را شامل می شود در تائید مسلک جمهور می توان گفت که آیه ظاهر در باره جولی زن اوس بن
صامت نازل شده و آیه لعان در مورد هلال بن امیه و آیه قذف در باره عائشه رضی الله عنهما نازل شده است ولی با وجود
این صاحب عموم الفاظ و صغیر عام را اعتبار کرده اند و این عمومیات را به اسباب ورودشان خاص نکرده اند
پس از اجماع صاحب معلوم شد که صغیر عام به سببش خاص نیست، خلاصه اینکه نزد امام شافعی و مالک
صغیر عام به سبب ورودش خاص است اما نزد احناف تفصیل دارد و آن این است که ورود صغیر عام
چهار قسم دارد ۱- صغیر عام مستقل بی قسم نباشد یعنی بدون معتبر قرار دادن سوال سائل یا حادثه
کلام صغیر نباشد مثلاً شخصی به دیگری گفت: ایا کان لی علیک الف درهم؟ مخاطب در جواب گفت نعم
یا کس به دیگری گفت: الیس لی علیک الف درهم؟ مخاطب در جواب گفت بلی پس در صغیر نعم و بلی
عام هستند می توانند جواب بران کلام های زیاد باشند اما مستقل نیستند بلکه غیر مستقل هستند و بدون
وابستگی و تعلق با کلام ماقبل صغیر نیستند

۲- صغیر عام قائم مقام جزا باشد مثلاً قول راوی که گوید: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَسْجُدُ خَلْفَهُمَا وَقَعِ ابْنِ
است که باری پیامبر در نماز چهار رکعتی بعد از دو رکعت سجده اول ذوالبدین ضحی گفت: یا رسول الله! یا
نماز کم شده یا شعاع فراموش کرده اند پیامبر فرمودند هیچکدام از این دو نشده است (حضرت ذوالبدین
گفت چیزی کم شده است) صاحب گفته ذوالبدین را تصدیق کردند یا صبر یا نماز را تمام کرده سجده سهو سجده
آورد (این رضائی بود که در نماز اجازه کلام ببرد بعد از مشغول شدن) لفظ عام است سجده تلاوت (سجده نماز)

سجده سهو: تمام سجده را با شاطی می شود. بقرینه فای بصورت جزا استعمال شده است.

۳. صغیه عام قائم مقام جواب باشد و متکلم به مقدار جواب چیزی را اضافه نکند مثلاً شخصی به دیگری را
برای خوردن صبحانه (بخار) دعوت داد گفت: تقدّمی. مدعو در جواب گفت: واللّٰه لا اتقدّمی. و لفظ

اليوم یا معک را اضافه نکرد، پس لا تقدّمی عام است. صبحانه (بخار) روز مذکور و صبحانه (بخار) روزهای
دیگر را شامل می شود. و هم چنین خوردن صبحانه با دعوت دهنده را شامل است و خوردن صبحانه با دیگران را

هم شامل می شود و همین طور خوردن صبحانه در خانه دعوت دهنده و جاهای دیگر را شامل می شود.

۴. صغیه عام قائم مقام جواب باشد ولی متکلم بر مقدار جواب اضافه نکند مثلاً شخصی کسی را برای خوردن
صبحانه دعوت دهد بگوید: تقدّمی. مدعو بگوید: واللّٰه لا اتقدّمی. یعنی در جواب لفظ اليوم را اضافه

نکند. در سه قسم اول صغیه عام نیز ماه خاص به سبب ورودش است. چنانچه در قسم اول همان هزار
درهم واجب می شوند که قائل در قولش اکان لی علیک الف درهم والیس لی علیک الف درهم، ذکر کرده

است. چونکه نعم و نلی هر یک غیر مستقل هستند بدون واسطی و تعلق با کلام ما قبل خود مفید نیستند
لذا فائده معنای عام نمی دهند. در قسم دوم صغیه سجده خاص سجده سهو است چونکه وقتی ما بعد فای

به وسایل فای جزائیه، جزای آن ما قبل قرار داده شده، ما قبل سبب وجود ما بعد قرار می گیرد همانطور که
صسیب وابسته به سبب خود است همین طور این قول راوی وابسته به سجده سهو خواهد بود.

در نتیجه صغیه سجده مفید معنای عام نخواهد بود بلکه خاص سهو خواهد بود. در قسم سوم لا تقدّمی
خاص به همان غذا است که بطرف آن دعوت داده شده است یعنی اگر مخالف با دعوت دهنده شریک صبحانه

شد حائش می شود و الا حائش نمی شود چونکه این قول مدعو: واللّٰه لا اتقدّمی را بر دعوت دهنده بوده
قائم مقام جواب قرار می گیرد و بر همان چیز است که بطرف آن دعوت داده شده است. لذا در برای صبحانه

این خواهد بود که بطرف آن دعوت داده شده است. در این سه قسم سه حک است: اختلاف حوائق مسلک
امام شافعی و امام مالک است. البته در قسم چهارم اختلاف است چنانچه نزد امام شافعی و مالک در این

صورت هم قول قائل «والله لا اتقئ اليوم» بخاطر دلالت حال بر جواب محمول کرده می شود یا وجود صیغه عام بودن هم سبب ورود خاص کرده می شود و مراد از صبحانه همان صبحانه خاص خواهد بود که بطرف آن دعوت داده شده است چنانچه از همین صبحانه بخورد جائز می شود و الا جائز نمی شود نزد احناف در این صورت صیغه عام به سبب ورود خاص نخواهد بود بلکه در آن روز هر وقت غذا بخورد جائز خواهد شد خواه بهدراه دعوت دهند غذا بخورد یا دیگران خواه آنها غذا بخورد غلتش این است که این قول «والله لا اتقئ اليوم» از سر نو کلام است لا اعتبار کلام است و با کلام ما قبل خود تعلقی ندارد لذا قائم مقام جواب نیست چونکه اگر همین قائل جواب بود زیادت الیوم را نمی آورد اگر این قول را قائم مقام جواب قرار دهیم زیادت الیوم لغوی می شود چونکه جواب بدون این زیادت هم تکمیل می شود لذا برای اجتناب از لغز این زیادت کلام قائم مقام جواب قرار داده نمی شود بلکه از سر نو کلام است در نتیجه صیغه عام چونکه به سبب ورود خاص نیست بلکه بر خصوصیت خود باقی می ماند لذا کلام «والله لا اتقئ اليوم» بر خصوصیت خود باقی می ماند این شخص در آن روز به هر صورت غذا بخورد جائز می شود تذکر: البتة ان قائل از این کلام نیت جواب داده دیانته نیتش اعتبار کرده می شود لیکن قضاء اعتبار ندارد دیانته نیتش به این خاطر اعتبار کرده می شود که کلام مذکور با وجود زیادتی الیوم احتمال جواب دارد در کلام محتمل نیت درست است البتة چونکه احتمال جواب بودن خلافی ظاهراً تصدیق کرده نمی شود لذا گفته این شخص قضاء تصدیق کرده نمی شود اما امام شافعی و مالک که این کلام را بخاطر دلالت حال قائم مقام جواب قرار داده بودند جوابشان از طرف ما این است که دلالت حال اگر چه بر جواب بودن این کلام شاهد و گواه است ولی اعتبار کرده نمی شود چونکه زیادتی صریح الیوم دال بر جواب نبودن آن است و رعایت صریح نسبت به دلالت حال اولی است لذا بخاطر رعایت زیادتی صریح الیوم کلام مذکور قائم مقام جواب قرار داده نمی شود

□ و منها قال بعضهم ان القرآن... إلى قوله لأنه في حق التعليق قاصراً

ترجمه: از وجوه فاسد یکی این است که بعضی حضرات قائل هستند که قرآن فی النظم، قرآن فی الحكم و اوجب می گرداند مانند قول بعضی حضرات بر قول خداوند و اقموا الصلاة و اتوا الزكاة که قرآن واجب می کند که بر هیچ

زکات واجب نباشد اینها میگویند چونکه عطف بمقتضی مشارکت هست این حضرات قیاس کردند بر جملة
 ناقصه زمانی که بر جملة کامل عطف باقی شد این قیاس فاسد است چونکه شرکت واجب است در جملة ناقصه
 بخاطر نیاز و احتیاجش به آن بجه که بوسیله آن کامل شود اگر کلام خودش تمام و کامل باشد شرکت واجب
 نیست مگر در آنجه که کلام معطوف به آن محتاج باشد به همین خاطر ما گفتیم اگر کسی به زنی گفت بیا
 دخلت الدار فانطلقت وعبدی حرٌّ عتق معلق به شرط می شود چونکه «عبدی حرٌّ» در حق تعلیق قاصر است
توضیح: وجه فاسد پنجم که طبق گفته بعضی قائل آن امام مالک است این است که قرآن فی النظم یعنی
 جمع کردند دو کلام بوسیله «و» و غایفه شرکت در حکم را واجب می گرداند یعنی بر این دلالت می کند که هر دو کلام
 در حکم شریک هستند چونکه رعایت صیاست است دو جملة بشرط است و این صیاست زمانی موجود می شود
 که هر دو جملة در حکم شریک باشند پس معلوم شد که قرآن فی النظم، اشتراک فی الحكم را ثابت می کند
 امام مالک بنا بر این اصل می گویند بر چه نابالغ و معجنون زکات فرض نیست چونکه خداوند فرموده است
 اقیموا الصلاة واتوا الزكاة یعنی خداوند اقامت صلاة و ایتاء زکات را بوسیله عطف ذکر کرده است و
 عطف تقاضای مشارکت می کند یعنی عطف تقاضای کند که معطوف و معطوف علیه در حکم مساوی باشند یعنی در
 صیان این دو اگر یکی (معطوف علیه) واجب است دوم (معطوف) هم واجب باشد اگر یکی واجب نیست
 دومی هم واجب نباشد پس چونکه نابالغ و معجنون نفاق واجب نیست لذا بر این دو زکات هم واجب
 نیست نزد احناف هم بر نابالغ و معجنون زکات واجب نیست اما دلیل آنجا این نیست که قرآن فی
 النظم اشتراک فی الحكم را ثابت می کند بلکه دلیل آنجا حدیث پیامبر است که فرمود: رفع العلم عن ثلاثة
 عن المأثم حتى يستيقظ وعن العصبی حتى یختم وعن المعجنون حتى یعقل (ابوداود، نسائی، ابن ماجه)
 امام مالک بر این اثبات نظر خود از قیاس اشتغال می کند و آن قیاس این است که اگر جملة ناقصه
 بر جملة کامل معطوف باشد مثلاً زینب طالق و هند این دو جملة بالاتفاق در خبر و حکم شریک هستند
 یعنی زینب و هند هر دو در طلاق شریک هستند بر مرد و طلاق واقع می شود امام مالک بر همین قیاس کردند

گفته است که اگر جملہ کامل بر جملہ کامل دیگری معطوف باشد مانند زینب طالق و هند طالق در اینجا
هم هر دو جملہ در حکم و خبر تشریک هستند و زینب و هند هر دو مطلقه می شوند پس از این قیاس ثابت شد
که اگر دو جملہ کامل بواسطه او عاطفه عطف شوند شرکت در حکم هم ثابت می شود صاحب حسای جواب داده
است که این قیاس فایده است چونکہ در صورت معطوف قرار دادن جملہ ناقصہ بر جملہ کاملہ شرکت در خبر بہ
این خاطر ثابت نمی شود کہ هر دو بخاطر او و عاطفه عطف بشده اند بیکلہ شرکت بہ این خاطر ثابت می شود کہ جملہ
ناقصہ یعنی هند محتاج خبر یعنی طالق است پس بخاطر این احتیاج شرکت هر دو در خبر ثابت شده است
اما زمانی کہ جملہ کامل بر جملہ کامل عطف شود جملہ معطوفہ چونکہ بذات خود تمام و کامل است در خبر و
غیر محتاج چیزی نیست لذا شرکت ثابت نمی شود چنانکہ شرکت احتیاج است نہ عطف البتہ اگر جملہ معطوف
کامل باشد ولی در تعلق و غیر محتاج چیزی دیگر باشد در این صورت شرکت ثابت می شود چونکہ سبب شرکت
یعنی احتیاج ویدہ می شود مثلاً اگر شخصی بزنش گفت ان دخلت الدار فان طالق و عیدی جز در این
صورت آزادی غلام هم مانند طلاق معلق بہ دخول دار خواهد بود چونکہ جملہ معطوف بہ اعتبار صبت و خبر
المرحہ کامل است لیکن در حق تعلق ناقص است بہ این صورت کہ از دلالت حال معلوم می شود کہ هدف
قائل این بوده کہ می خواستہ آزادی غلام را ہم مانند طلاق معلق بہ شرط دخول دار کند ولی برای آن
شرط جدا گذاشت آن ذکر نکرد فاست لذا جملہ معطوفہ با وجود کامل بودن بہ اعتبار هدف و غرض ناقص است
لذا محتاج شرط خواهد بود و همین احتیاج باعث می شود کہ در شرط با معطوف علیہ تشریک شود یعنی طلاق
و آزادی غلام هر دو بر دخول دار معلق میشوند برخلاف این اگر کسی خطاب بہ یکی از زنانش گفت ان دخلت
الدار فان طالق و زینب طالق (زینب زن دیگرش بود) در این صورت بر زینب فی الحال طلاق واقع می شود
اما طلاق زن مخاطبہ بر دخول دار معلق می شود چونکہ جملہ معطوفہ کلاً تمام است و در تعلق هم محتاج
نیست چونکہ اگر هدف قائل اثبات شرکت در هر دو کلام بود بر زینب اکتفا می کرد و از آن بلفظ «طلاق» خبر
نمی داد لیکن وقتی کہ خبر زینب را جدا گانہ ذکر کرد معلوم شد کہ منظور قائل واقع کردن طلاق منجز بر زینب

است. لیکن نزد امام مالک و کسانی که عیلت را بسبب شرکت قرار می دهند طلاق زن محظوبه و زینب هر دو
معلق بر دخول داری نشود و بر زینب فی الحال طلاق واقع نمی شود.

تذکره: در بالا گفتیم که صراط از قول بعضی امام مالک است در صورتیکه حلا علی قاری در شرح نقایه گفته
نزد امام مالک وشافعی و احمد بر مال صبی و مجنون زکات واجب است بظاهر این دو قول امام مالک
متعارض هستند. جواب این است که ممکن است امام مالک در این مسئله دو قول داری و صلا علی قاری یک
قول را نقل کرده و مصنف حسامی قول دیگر را نقل کرده و این هم ممکن است که مصنف امام مالک همان
باشد که صلا علی قاری نقل کرده است و امام مالک قائل به این وجه فاسد نباشد بلکه وجه عدم وجوب
زکات بخاطر قرآن در نظم مسکت یعنی مالک باشد.

فصل فی الامر: این فصل در بیان اصرار است.

وهو من قبیل التوجیه الی قوله وهو طلب الفعل:

ترجمه: امر در میان تعتیحات مذکور ما از قبیل قسم اول تقسیم اول است چونکه صیغه امر لفظ
خاص از گردانهای فعل است که برای معنای خاص یعنی طلب فعل موضوع است.

توضیح: قبلاً در ابتدای کتاب گفته شد که اقسام المنظم و المعنی فیما یرجع الی معرفة احکام الشرع
اربعة الاول فی وجود المنظم صیغه و لغتاً که خردش چهار قسم طوبی و نه خاص عام، مشترک و موصول

در اینجا مصنف می گوید که صیغه قسم اول یعنی خاص از تقسیم اول است که در وجود نظم به اعتبار
صیغه و لغت بود. یعنی امر از قبیل خاص است چونکه صیغه او لفظ خاص از گردانهای فعل است که

برای معنای خاص (معنای معلوم) یعنی طلب فعل وضع شده است پس صیغه امر از قبیل خاص
اصطلاحی است چونکه لفظی که بر معنای خاص (معلوم) دلالت کند خاص خواهد بود.

مصنف در دلیل اینکه صیغه امر از قبیل خاص است در دو جای لفظ خاص ذکر کرده است در یک جا لفظ
خاص و جای دیگر معنای خاص. هدف مصنف از این کار این است که می خواهد بین صیغه امر و معنای

امر (یعنی وجوب) از طرف هر دو جانب اختصاص ثابت کند و مترادف و استمرار یک را نمی کند یعنی می تواند
 بگوید که صیغه او چنان لفظ خاصی است که خاص معنای امر (یعنی وجوب) است یعنی از صیغه او فقط
 وجوب ثابت می شود (ندب و اباحت و تهدید و غیره ثابت نمی شوند) و هم چنین معنای امر (وجوب)
 خاص صیغه امر است یعنی وجوب علاوه از صیغه امر یعنی از فعل بیاضیه ثابت نمی شود.

□ و موجه عند الجمهور للالزام بالابدال:

ترجمه: نزد جمهور موجب امر وجوب است مگر بنا بر دلیلی (که بر غیر آن دلالت کند)
توضیح: مصنف می گوید نزد جمهور علما موجب امر الزام (الزام کردن) یعنی وجوب است البته اگر بر
 خلاف وجوب بر معنای دیگر مانند اباحت و غیره دلیل و قرینه ای باشد بر همان معنا جعل کرده می شود
 بعضی گفته اند موجب امر ندب است و نزد بعضی موجب امر اباحت است و مذاهب دیگری هم وجود دارد
 که بخاطر طوالت از ذکر مذاهب دیگر از دلائل خودداری نموده است.

دلائل جمهور: ۱- وقتی که ابلیس، آدم (ع) را سجده نکرد صاف فرموده شد چنانچه خداوند فرمود: *ما منعك ان
 لا تسجد* از امر تک (چه چیزی ترا از سجده باز داشت زمانیکه هنوز دستور ندادم) پس معلوم شد که موجب امر
 وجوب است اگر چنین نبود ابلیس می توانست بگوید سجده بر من واجب نبود.

۲- علما از هر زبان از امر بر وجوب استدلال کرده اند. ۳- از لغت هم ثابت است که موجب امر
 وجوب است بدین نحو که اگر صولی غلام خود را به کارن حکم کند و بگوید *افعل* کذا اگر غلام آن کار را انجام ندهد
 نزد اهل لغت عاص و مستحق عقوبت قرار داده می شود اگرچه موجب امر وجوب نبود غلام عاص و مستحق
 عقوبت قرار داده نمی شد.

وجوب یعنی جائز بودن انجام فعل و حرام بودن ترک آن اگر انجام فعلی جائز و ترکش حرام باشد
 آن فعل واجب است و اگر ترک فعلی حرام و انجام آن واجب باشد آن فعل واجب است
 ندب یعنی انجام فعل و ترک فعل هر دو جائز هستند اما انجام فعل واجب و ترک آن حرج است.

اباحت یعنی انجام فعل و ترک فعل هر دو جایز هستند و هیچکدام بر دیگری ترجیح و برتری ندارد
 [۱] و الامر بعد از صفت و قبله مساوی:

ترجمه: امر بعد از صفت و قبل از صفت برابر است

توضیح: صفت می گوید که فعل امر در افاده وجوب قبل از صفت و بعد از صفت یکسان است

یعنی همانطور که قبل از صفت فائده وجوب می دهد بعد از صفت هم فائده وجوب می دهد

در اینجا صفت مسلک کسانی را رد می کند که می گویند امر قبل از صفت بلا شبهه فائده وجوب

می دهد ولی بعد از صفت برای اباحت می آیند این حضرات از آیه «و اذا حللتم فاصطادوا»

استدلال می کنند بدین نحو که شکار علی الاطلاق حلال و مباح بود ولی بخاطر احرام ممنوع قرار گرفت

و بعد از خروج حاجی از احرام خداوند وقتی که فرصت فاصطادوا مقتضای این است سبب احرام

بودن شکار (احرام) چونکه زائل شده حکم بخلاف اصل فز یعنی اباحت برگشته است و بعد از خروج

از احرام شکار حلال و مباح قرار گرفت از اینجا ثابت شد که موجب امر بعد از صفت اباحت است ولی

چند در علمای جواز می دهند که استعمال شدن امر برای وجوب بعد از صفت در قرآن موجود

است چنانچه خداوند می فرماید: فاذا انسלخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم

و قتل که چهار اشهر حرم (یعنی رجب ذی قعدة ذی حجه و محرم) بگذرند مشرکین را بکشید هر جا

بیابید چنانچه در این چهار ماه قتال ممنوع بود وقتی که این چهار ماه گذشتند صفت تمام شد اما

بخاطر فاقتلوا دوباره قتال واجب شد خلاصه از این آیه ثابت شد که امر بعد از صفت هم برای وجوب

می آید اما در مورد فاصطادوا جواب این است که اباحت شکار از صفت امر فاصطادوا مستفاد

نیست بلکه از قرینه مستفاد است قرینه لفظیه این است که خداوند فرمود: اهلکم الطیبات و شکار از

طیبات است و لفظ حلال برای اباحت می آید نه برای وجوب پس از اهلکم الطیبات معلوم شد که شکار

مباح است و قرینه عقلیه این است که در آیه اذا حللتم فاصطادوا حکم شکار برای ذکر افسان و برای

نفع بندگان است. نفع بنده زمانی متحقق می شود که شکار واجب نباشد کذب و دیکار صریح می شود خلاصه آنکه
صریح از بنده دور کرده شده است. خلاصه امر قبل از ضمانت و هم بعد از ضمانت برای وجوب می آید

ولا اوجبه فی التکرار ولا یحتمل... الى قوله الحبس واحداً:

ترجمه: تکرار موجب امر نیست و نه امر احتمال تکرار دارد. چونکه لفظ امر صیغه ای است که مختص

کرده شده است برای معنایش از طلب فعل، لیکن لفظ ^{فعل} فرد است لذا احتمال عدد نخواهد داشت به

همین خاطر ما گفتیم اگر مردی زنش را طلاق نکند، این قول بزرگ طلاق واقع می شود و بر این قول

نیت دو طلاق عمل نمی کند چونکه این نیت، نیت عدد است، مگر اینکه زن کمتر باشد چونکه دو، جنس

طلاق او است پس بطریق جنس یکی قرار گرفت

توضیح: در این اصطلاح می خواهد بیان کند که امر مطلق (خالی از قرینه) به اعتبار وجوب تقاضای تکرار

می کند یا نه. بر این مورد سه مسلک وجود دارد: ۱. مذهب احناف این است که امر مطلق با اعتبار

وجوب نه تقاضای تکرار می کند و نه چنین احتمالی دارد. ۲. مذهب ابوالاسحاق اشعری و غیره این است

که تکرار موجب امر است یعنی امر تقاضای تکرار می کند. ۳. مذهب امام شافعی این است که تقاضای

تکرار نمی کند ولی احتمال آنرا دارد یعنی تکرار موجب امر نیست ولی محتمل آن است

فروق موجب و محتمل این است که موجب بدون نیت ثابت می شود ولی محتمل بدون نیت ثابت نمی شود

دلیل احناف را خود صاحب حساب بیان کرده است که حاصلش این است که لفظ امر صیغه ای است که برای

معنایش از طلب فعل مختص کرده شده است مثلاً «اضرب صیغه امر است از «اطلب» صیغه طلب

مختص کرده شده است یعنی «اضرب» عبارت مختص شده «اطلب» صیغه طلب است همچنین «ضربوا

عبارت مختص شده «اطلب» صیغه طلب است و «طلق» عبارت مختص از «افعل» فعل الطلاق است

لذا صیغه امر، مختص و مصدر مختص منه (یعنی آنچه که از آن اختصار شده) می باشد و مختص منه

یعنی مصدر (که مصنف آنرا با لفظ الفعل تعبیر کرده است) فرد است چونکه مصدر لفظ واحد است

و در لفظ واحد فرد بودن ملحوظ است که این مصدر فرد است و فرد احتمال عدد ندارد چونکه میان فرد و عدد تضاد و منافات وجود دارد به این صورت که فرد از افراد مرکب نیست و عدد مرکب از افراد است و میان ترکیب و عدم ترکیب منافات وجود دارد لذا در فرد احتمال عدد نیست پس وقتی که مختصر عنه (مصدر) احتمال عدد ندارد صیغه امر که از مصدر مختصر شده است و مشتعل بر مصدر است هم احتمال عدد نخواهد داشت چونکه عدد و تکرار یک چیز هستند و وقتی که صیغه امر احتمال عدد ندارد احتمال تکرار هم نخواهد داشت صاحب حسابی میگوید چونکه صیغه امر احتمال عدد و تکرار ندارد لذا اگر کسی به زنی گفت بطلاق نفسك و هیچ یقینی نه است زن می تواند فقط بر خود یک طلاق واقع کند و اگر شوهر نیست سه طلاق داشت و زن هم سه طلاق واقع کرد هر سه طلاق واقعی می شوند ولی اگر شوهر نیست دو طلاق داشت این نیست اعتبار ندارد واقع کردن زن دو طلاق را بر خود درست نخواهد بود چونکه طلاق صیغه امر بر مصدر (بطلاق) مشتعل است و مصدر فرد است و فرد دو قسم دارد فرد حقیقی و فرد حکمی فرد حقیقی آن است که در آن عدد نباشد مثلاً یک فرد حکمی آن است که مجموع تمام باشد مثلاً مجموع سه طلاق فرد حکمی است فرد حقیقی موجب امر است و فرد حکمی محتمل آن است اما در عدد محض است نه موجب این امر است و نه محتمل آن قبل از گذشت که موجب بدون یت ثابت می شود و محتمل با یت ثابت نمی شود لذا اگر شوهر هیچ یقینی نه است فرد حقیقی یعنی یک طلاق بخاطر موجب بودن واقع می شود اگر شوهر نیست سه طلاق است و زن سه طلاق واقع کرد هر سه طلاق واقع می شوند چونکه مجموع سه فرد حکمی است و طلاق احتمال آنرا دارد و محتمل با یت ثابت می شود و شوهر یقینی نه است دو طلاق بکند چونکه دو عدد محض است نه فرد حقیقی طلاق است و نه فرد حکمی لذا نه موجب طلاق است و نه محتمل آن است لذا با وجود یت شوهر زن یقینی نه است و دو طلاق واقع کند حتی اگر دو طلاق واقع کرد دو واقع نمی شوند بلکه یک واقع می شود چونکه موجب لفظ از لفظ ثابت می شود محتاج یت نیست و محتمل لفظ با یت ثابت می شود و چیزی که لفظ احتمال آنرا ندارد یا

نیت ثابت نمی شود لذا چونکه لفظ طلق احتمال دور ندارد با وجود نیت دو طلاق واقع نمی شود
البته اگر زن کنیز باشد شریک لفظ طلق نیت دو طلاق کرد هر دو واقع می شوند چونکه در حق کنیز دو طلاق
جنس طلاق (فرد حکمی) هستند همانطور که در حق زن آزاد مجموع سه طلاق جنس (فرد حکمی)
هستند. قبلاً گفتیم که لفظ طلق احتمال فرد حکمی را دارد و با لفظ نیت محقق آن درست
است لذا در حق کنیز نیت دو طلاق درست است و کنیز با دو طلاق مغلظم با نیت می شود همانطور
که زن آزاد با سه طلاق مغلظم با نیت می شود خلاصه وقوع دو طلاق بر کنیز به حیثیت و اعتبار عدد
نیست بلکه از حیثیت فرد حکمی بودن است.

ثم الامر المطلق عن الوقت الى قوله مذهب اصحابنا:

ترجمه: سپس امر مطلق از وقت مطلق است بر زکات و صدقه فطر و عشر و کفارات و قضاء رمضان و
در مطلق واجب نمی کند ادا را فوراً طلق مذهب صحیح اصحاب ما (احناف)
توضیح: در اینجا امر ادا از امر مأموریه است و این تقسیم برای مأموریه است نه امر چنانچه می فرمایند
مأموریه دو قسم است **المطلق عن الوقت** **المقید بالوقت**، منظور از مطلق عن الوقت این است
که مأموریه مقید به وقت محدودی نباشد که از فوت شدن آن ادای مأموریه فوت شود مانند زکات،
صدقه فطر، عشر و کفارات، قضا و رمضان و غیره مطلق و نه مقید، چونکه چیزهای مذکور بعد از واجب شدن مقید
محدودی نیستند که از فوت آن فوت ادا اینها لازم بیاید بلکه اینها را هر وقت ادا کنند ادا کنند می شود
نه قضاء البته در این مورد اختلافی که عمل بر مأموریه مطلق عن الوقت فی الفور واجب است یا علی التراخی
(تاخیراً) مذهب صحیح و راجع علمای احناف این است که در ادای مأموریه مطلق عن الوقت اگر چه
تعجیل مستحب است اما ادا علی الفور واجب نیست بلکه تاخیر آن جائز است از احناف امام
ابو الحسن کرخي و بعضی شیوایان می گویند ادای مأموریه مطلق عن الوقت، علی الفور یعنی در اول وقت
امکان واجب است چنانچه تاخیر کنند گناهکار می شود اما طلق مذهب صحیح احناف گفته کار نمی شود البته

المرحمان تاخیر کرد که هر مرحله آخر زندگی رسید و علامات مرگ ظاهر شدند یقیناً گناه کار می شود. البته این گناه بخاطر تاخیر نیست بلکه بخاطر قدرت کردن مأمور به است.

۳۴) والعقید بالوقت انواع نوعی جعل الی قوله فكلان سبباً

ترجمه: عقید بالوقت چند قسم دارد، لیکن نوعی آن است که وقت برای فعل مؤثقی ظرف و برای اداء شرط و برای وجوب سبب قرار داده شده است. آن وقت بفراست آینقی بنی که وقت از اداء اضافه باقی می ماند لذا ظرف است صلیح نیست و با قوت یشدن وقت ادا قوت می شود. لذا بشرط است و با اختلاف صفت وقت ادا هم مختلف می شود و تعجیل ادا قبل از وقت فاسد است لذا وقت سبب خواهد بود

توضیح: قسم دوم مأمور به عقید بالوقت است یعنی مأمور به عقید به وقت محدود و معینی است که از وقت آن اداء مأمور به قوت می شود صاحب حاصلی می تواند که مأمور به عقید بالوقت چند قسم دارد یعنی سه قسم چون که با وقت وسیع است یعنی بعد از اداء مأمور به وقت باقی می ماند یا انکم وقت با مأمور به برابر است یعنی بعد از اداء مأمور به وقت باقی نمی ماند یا انکم هیچکدام از این دو معلوم نیست بجهت صورت مأمور به عقید بالوقت سه قسم دارند ۱- وقت برای فعل مؤثقی ظرف و برای اداء شرط و برای وجوب سبب است ۲- وقت برای فعل مؤثقی تغایر و برای وجوب سبب باشد ۳- مشتبه الحال باشد

یعنی من وجه ظرف و من وجه معیار باشد. خلاصه در تقسیم اول وقت برای ماضور به مؤثری طرف است و برای ادای فعل بشرط است و برای نفس و موجب فعل سبب است مانند وقت نماز که برای نماز ظرف است و برای ادای نماز بشرط و برای موجب نفس نماز سبب است.

طرف آن است که فعل مؤثر را احاطه کند ولی بعد از ادای فعل مؤثری مقداری باقی بماند معیار آن است که فعل مؤثر را احاطه نکند ولی بعد از ادای فعل مؤثری چیزی باقی نماند.
 * وقت نماز چونکه نماز را احاطه می کند و بعد از ادای نماز وقت باقی می ماند لذا طرف است معیار نیست منظور از بشرط بودن این است که با فوت شدن وقت ادای ماضور به هم فوت می شود و قبل از وقت ادای ماضور به درست نباشد پس چونکه با فوت شدن وقت نماز فوت می شود و ادای نماز قبل از وقت جائز نیست لذا وقت بشرط ادای نماز است مثلاً نماز ظهر بعد از خروج فوت می شود و قبل از وقت ظهر جائز هم نیست.
 * منظور از سبب بودن این است که وقت در موجب ماضور به مؤثر باشد و فعل ماضور به بر وقت مقدم نباشد چونکه سبب در مسبب مؤثر است و مسبب بر مسبب مقدم نمی شود و چونکه ادای با اختلاف صفت وقت مختلف می شود یعنی در وقت کاصل ماضور به بصورت کاصل ادای شود و در وقت ناقص بصورت ناقص ادای شود یعنی در وقت مکروه با کراهیت ادای شود و فعل ماضور مثلاً نماز بر وقت مقدم نمی شود بلکه ادای آن قبل از وقت فاسد است لذا وقت برای موجب ماضور به سبب خواهد بود.

(۳۵) والاصل فی هذا النوع انه ينتقل الى قول انتقال السببية اليه :
 ترجمه اصل در این نوع این است که وقتی وقت برای مؤثر طرف و موجب سبب قرار داده شد و برای بصورت سبب بودن کل وقت (تمام وقت) درست نیست چونکه سبب بودن کل وقت تاخیر ادای را از وقت ادای لازم و واجب می کند یا اینکه تقدیم ادای بر سببش (واجب می گرداند) لذا واجب است که بعضی وقت (یعنی حصه ای از وقت) سبب قرار داده شود و این بعض همان جز است که متصل به

ادای باشد. پس اگر ادا با جز اول متصل است، جز اول سبب است و اگر ادا با جز اول متصل
 نشود در این صورت سببیت بطرف جزئی منتقل می شود که با جز اول متصل است چونکه وقتی منتقل
 نشود سببیت از کل وقت واجب شود و بعد از کل وقت چنان جزئی نیست که مقدارش معلوم باشد
 در این صورت اکتفا بر ادائی واجب می شود و جائز نیست باقی قرار دادن معنای سببیت بر اجزائی
 که بر اجزاء ادا مقدم هستند، چونکه اینکار بدون دلیل باطل و تجاوز از قلیل است پس به همین نحو
 سببیت منتقل می شود تا آنکه وقت تنگی می شود نزد زجر (طوری که در آن گنجایش ادای مفروض
 باقی نمی ماند) و نزد ط (احناف) منتقل می شود بطرف آخرین جزء از اجزاء وقت (طوری که
 شروع به آن جزء متصل می شود) پس در این آخرین وقت سببیت برای جزئی صحت می شود که
 شروع فی الاداء با آن متصل است. چونکه بعد از این جزء چنان جزئی باقی نماند که احتمال
 منتقل شدن سببیت بطرف آن باشد.

توضیح: مصنف از میان انواع ماضور به عقید با لوقت قسم اول را چنین بیان نمود که وقت
 برای مؤتی طرف و برای ادا شرط و برای وجوب سبب است و مثال آنرا وقت نماز بیان
 فرموده بود چونکه وقت برای نماز طرف و برای ادای نماز شرط و برای وجوب نماز سبب است
 در باره همین وقت مصنف می گوید اگر طرف بودن وقت را رعایت نکنیم سبب قرار دادن تمام وقت
 درست نیست یعنی امکان ندارد که وقت برای نماز طرف هم باشد و تمام وقت برای وجوب نماز سبب
 هم باشد چونکه اگر تمام وقت را سبب قرار دهیم یا معنای ظریت فوت می شود یا معنای سببیت یا
 هر دو فوت می شوند بدین نحو که مکلف فعل ماضور به یعنی نماز را یا بعد از وقت ادای کند یا در
 وقت یا قبل از وقت ادای کند اگر نماز را بعد از وقت ادای کند در این صورت معنای سببیت رعایت
 می شود چونکه سبب بر مسبب مقدم می شود که در اینجا دیده می شود ولی معنای ظریت رعایت نمی شود
 چونکه طرف آن است که نماز در آن ادا کرده شود نه آنکه بعد از آن نماز ادا کرده شود پس وقت مکلف

نظار در وقت ادای نشود وقت ظرف نماند که مصنف در مورد آن گفته بود سبب قرار دادن کل
وقت واجب می گرداند که ادای نظار از وقتش مؤخر کرده شود. اگر نظار در وقت ادا کرده شود
معنای ظرفیت رعایت می شود اما معنای سببیت فوت می شود چونکه سبب ^{باید} بکار سبب مقدم باشد
در صورتیکه در اینجا سبب یعنی کل وقت بر سبب مقدم نبوده است بلکه سبب یعنی ادای ملاقه بر
حصه ای از سبب یعنی وقت مقدم بوده است که مصنف در این مورد فرموده بود سبب قرار دادن
کل وقت و رعایت معنای ظرفیت واجب می کند که ادای ملاقه یعنی سبب بر سبب مقدم باشد
البته باین کار معنای ظرفیت اگر چه رعایت می شود ولی معنای سببیت فوت می شود اگر نظار قبل
از وقت ادا کرده شود در این صورت معنای ظرفیت و سببیت هر دو فوت می شود نه وقت نظار
برای نظار ظرف باقی می ماند و نه سبب قرار می گیرد طرف به این خاطر قرار می گیرد که نظار در وقت
ادا نشده بلکه قبل از وقت ادای شده است و سبب به این خاطر قرار نگرفته که مقدم بودن سبب بر
سبب ضروری است در صورتیکه در اینجا سبب یعنی نظار قبل از سبب یعنی وقت صورت گرفته است
است خلاصه ثابت شد که اگر کل وقت را سبب قرار دهیم در این صورت نمی تواند هم ظرف و هم
سبب باشد پس وقتی کل نظار ضرورت نمی تواند سبب باشد پس سبب نظار همان جزو وقت
خواهد بود که ادای نظار با آن جزو متصل می شود چونکه هر سبب یا سبب خود متصل است
لذا همان جزو وقت که با ادای نظار متصل است سبب خواهد بود مثلاً اگر امروز وقت نظار ظهر از
ساعت ۱۲ تا ۱۳ شروع می شود و شخص درست ساعت ۱۲ نظار بخواند در این صورت ساعت ۱۲ تا ۱۳
سبب و جزو نظار ظهر خواهد بود دلیل این گفته این است که قبلاً ثابت کردیم بنابر ضرورت کل وقت
نمی تواند سبب و جزو نظار باشد بلکه همان حصه و جزو سبب خواهد بود که با ادای نظار متصل است
و بعد از کل وقت چنان جزئی وجود ندارد که مقدارش معلوم باشد یعنی دلیلی وجود ندارد که اگر سبب بودن
کل وقت ممکن نباشد جزو شخص مثلاً ربع یا خمس یا سدس و نه سبب قرار ~~می~~ داده شود

لذا وقتی که کل وقت نمی تواند نسبت باشد و سبب قرار دادن جزء مقدمه معلوم هم ممکن نیست لاجرا
 اکتفاء بر جزء ادنی واجب خواهد بود یعنی جزء لا ینجزی سبب خواهد بود چنانکه جزء ادنی یقین
 است و بیشتر از آن مشکوک است و اختیار جزء یقینی نسبت به مشکوک واجب تر خواهد بود
 لذا جزء یقینی یعنی جزء ادنی سبب خواهد بود و چونکه اصل اتصال به سبب با سبب است لذا
 مطلق جزء ادنی سبب نیست بلکه همان جزء ادنی سبب خواهد بود که بالادای صلاة متصل است
 و لم یجز تقویر به است این عبارت جواب یک سوال مقدمه است سوال این است
 قبول داریم که بنا بر ضرورت مذکور و کل وقت نمی تواند سبب باشد بلکه بعضی وقت سبب است
 ولی اطلاق دارد که تمام اجزای وقت قبل از ادای نماز سبب قرار داده نشوند چرا چنین کرده شد
 جواب اگر تمام اجزای وقت قبل از ادای صلاة سبب قرار داده نشوند و جزء متصل بالادای
 سبب قرار داده نشود در این صورت بدون دلیل تجاوز از قلیل (جزء متصل بالادای) بطرف
 کثیر (اجزاء متقدم بر ادای لازم) می آید که این ناجائز و باطل است توضیح مطلب این است که
 بر سبب قرار دادن جزء ادنی دلیل قائم بود اما بر سبب قرار دادن اجزاء متقدمه دلیل وجود ندارد
 لذا اگر جزء ادنی را ترک داده اجزاء متقدمه را سبب قرار دهیم بدون دلیل از قلیل (جزء ادنی) بطرف
 کثیر (اجزاء متقدمه علی الادای) تجاوز کرده ایم که این ناجائز و باطل است
 سپس مصنف می گوید: سببیت پیوسته منتقل می شود یعنی اگر کسی در جزء اول نماز نتواند سببیت
 بطرف جزء دوم منتقل می شود تا اینکه وقت نماز تنگ می شود نزد زفره مراد از تنگی وقت این
 است که صلاة برای نماز ریائی این قدر وقت باقی بماند چهار رکعت فزانده شود اگر این مقدار وقت
 بماند سببیت منتقل نمی شود علاوه از زفره نزد دیگر اصناف مراد از تنگی وقت این است که وقت
 اینقدر وقت باقی بماند که تکبیر تحریم گفته شود پس علاوه از زفره نزد دیگر اصناف سببیت تا
 آخرین جزء وقت منتقل می شود و جزء آخر که لا ینجزی است سبب قرار می گیرد چونکه بعد از این

جزء جزئی باقی نماند که سببیت بطرف آن منتقل شود لذا همین آخرین جزء برای سببیت متعین می شود.

(۳۶) قیاس اعتبار حال ... الى قوله ذلك الجزء:

ترجمه: پس اعتبار کرده می شود حال مکلف در اسلام آوردن و بالغ شدن و عاقل شدن و محضون و مسافر و مقیم و حائض شدن و از حیض پاک شدن و در وقت همین جزء توضیح: مصنف می گوید وقتی نزد امام ابوحنیفه در آخر وقت همان جزء وقت سبب قرار می گیرد که با ادا متصل است و مقدار آن به اندازه تکبیر تصریم است. بر این صورت در مورد مکلفی همین جزء یعنی مقدار تصریم معتبر قرار داده می شود چنانچه اگر از وقت نماز اینقدر باقی بود که در آن فقط یک یا بیش گفتن تکبیر تصریم وجود داشت کافی میسازد یا شخص نابالغ یا بالغ شد یا محضون عاقل شد یا زن حائض از حیض پاک شد بر هر یک از این افراد نماز آن وقت واجب خواهد بود اگر چه آنها در تمام بقیم اجزاء وقت اهلیت نماز نداشته اند همین طور اگر در همین وقت عاقل محضون شد یا زن حائض شد نماز آن وقت بر آنها ساقط می شود اگر چه بر بقیم تمام اجزاء اهلیت نماز داشته اند اگر مسافر در همین وقت عقیق شد باید نماز را کامل بخواند اگر چه در بقیم ~~اجزاء~~ مسافر بوده است و اگر عقیق در همین وقت مسافر شد قصر بر او واجب است اگر چه در بقیم اجزاء مقیم بوده است اما نزد امام زعفرانی اعتبار حال مکلف این مقدار وقت ضروری است که در آن نماز ادا کرده شود چنانچه اگر به اندازه اهل نماز وقت باقی بود که شخص اهلیت نماز پیدا کرد نماز بر او لازم می گردد و اگر اهل نماز بود که در همین وقت نا اهل قرار گرفت نماز از او ساقط می گردد و اگر وقت کمتر از این بود نزد زعفرانی مکلف اعتبار کرده نمی شود (یعنی نماز بر او واجب نمی شود).

(۳۷) و یعتبر صفة ذلك الجزء ... الى قوله الصلوة متعذرة:

ترجمه: صفت همین جزء اعتبار کرده می شود پس اگر همین جزء ضعیف باشد چنانچه در فقهاست پس

بخاطر همین جز نماز فجر بصورت کامل واجب می شود پس اگر بخاطر طلوع آفتاب عشا پیش آمده باشد
 فرض باطل می شود و اگر این جزو فایده باشد مانند همانطور که در عصر است در صورتیکه نماز عصر را در وقت
 احمرار (سرخ یا زرد شدن خورشید) شروع کند در این صورت نماز عصر بصورت ناقص واجب می شود
 لذا نماز عصر را با صفت نقصان ادا نکند بر او (این اشکال) لازم نمی آید که وقتی نماز عصر را در
 اول وقت شروع کند و طول داد تا اینکه خورشید غروب کرد نماز فایده نمی شود، چونکه شریعت
 به او حق داده است که تمام وقت را ادا داشته باشد. لذا عشا می که بخاطر بنا کردن بر غریبت یا آن
 متصل شده است معاف کرده شده است چونکه در صورت ادا کردن بر وجه غریبت، احتیاز از عشا در
 ممکن نیست.

توضیح: صاحب حسامی می گوید که در صحت و فساد و نقصان و کمال صفت همین جز اخیر
 اعتبار کرده می شود اگر جز اخیر صحیح و کامل باشد در این صورت بخاطر صحیح و کامل بودن سبب
 نماز هم کامل واجب می شود همانطور که وقت نماز فجر از اول تا آخر کامل و غیر مکرده است پس اگر
 نماز فجر را در جزو آخر وقت شروع کرد و در دوران نماز بخاطر طلوع خورشید فساد پیش آمد
 (یعنی وقت فاسد شد) در این صورت نزد ما احناف نماز فجر باطل می شود و احناف آن واجب می گرد
 البته نزد شافعی نماز باطل نمی شود دلیل ما احناف این است وقت نماز فجر چونکه از اول تا آخر
 کامل است لذا نماز کامل واجب شده است با صفت نقصان که بخاطر طلوع پیش آمده و ادا نمی شود بلکه
 ادا در آن واجب است مثلاً اگر کسی بدون تعیین ایام، روزه نذر کرد در این صورت بار روزه گرفتن ایام
 تشریق و عیدین نذر ادا نمی شود همین طوری اگر کسی بر نرسد آیه حجه تلاوت کرد پس سوار شده بر
 سوارسی با اشاره سوره تلاوت کرد ادا نمی شود، چونکه روزه نذر مطلق و بحج تلاوت بخاطر کامل
 بودن سبب کامل واجب شده است لذا با صفت نقصان ادا نمی شوند دلیل ما شافعی حجت صحیه
 است که پیای صبر فرمودند و من ادبرک رکعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادبرک الصبح و

من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر - جواب اختلاف به این حدیث
این است که این حدیث با حدیثی که در آن در سه وقت طلوع و زوال و غروب از نماز صنع شده است -
متعارض است لذا بطرف قیاس رجوع می کنیم تقاضای قیاس این است که با غروب آفتاب نماز عصر
باطل نشود و نماز نذر باطلی آفتاب باطل نشود چونکه سبب نماز فجر کمال است و کمال واجب
شده پس با صفت نقصان ادا نمی شود - باید اعاده کرده شود - اما نماز عصر بخاطر ناقص بودن سبب
بصورت ناقص واجب شده پس با غروب بصورت ناقص ادا کرده شده یعنی همانطور که واجب شده بود
ادا کرده شده لذا اعاده آن واجب نخواهد بود -

ولا يلزم علی هذا - در اینجا مصنف به یک اعتراض جواب داده است و اعتراض این است که این
گفته شما که وقت نماز بصورت کمال واجب شده با صفت نقصان ادا نمی شود، درست نیست
چونکه اگر کسی نماز عصر را در اول وقت شروع کرد و آنرا چنان طولیل کرد که قبل از غروب
کرد این نماز با صفت نقصان ختم می شود حال آنکه در وقت کمال شروع شده بود یعنی سببش (و قشش)
کمال بود اما با صفت نقصان ادا کرده شده است؟ جواب این اعتراض این است که احکام
مشروع بر دو قسم هستند عزیمت و رخصت عزیمت آن است که اصل است و عوارض بر آن
دخالت ندارند رخصت آن است که بخاطر عوارض مشروع است مثلاً در سفر روز نگرقتن ماه
رمضان رخصت است یعنی روز نگرقتن بخاطر غرض سفر مشروع شده است و اما روز نگرقتن عزیمت
یعنی بخاطر آید رقتن شده حاکم الشمر فلیصم - روز نگرقتن اصل است - همینطور تمام وقت را با نماز
اشغال کردن عزیمت است چونکه نعمتهای الهی همه وقت بر انسان سراسر هستند و تقاضای شکر این
است که تمام وقت به نماز مشغول باشد و هیچ حصه ای از وقت خالی از نماز نباشد ولی رخصت داده
شده که یک حصه از وقت به نماز اختصاص داده شود و بقیه وقت در معاش و ضروریات صرف شود
اگر چنین نشود امور معاش مشکل می شود لذا بنابر عارضه مذکور چنین اجازه ای داده شده مسلم است

است که عمل بر غریبت اولی و بهتر از عمل بر رحمت است و این موضوع غیر قابل انکار است که در صورت ادا نکردن نماز عصر بر وجه غریبت، احتراز از کراهت غیر ممکن است لذا شریعت اسلام این اندازه کراهت را معاف کرده است و قتیکه این مقدار کراهت معاف است در صورت مذکور بخاطر غروب آفتاب نماز عصر فایده نفعی نشود و اعاده آن لازم نیست.

(۳۷) و اما اذا خلا الوقت..... الى قوله سائر الفرائض:
ترجمه: اما زمانی که وقت از ادا خالی شد و وجوب بطل و کل وقت منسوب می شود چونکه ضرورتی که باعث می شود که سببیت از کل به طرف جزا انتقال داده شود، زایل گردید پس «واجب» به همراه صفت کمال واجب می شود. مانند دیگر فرائض در اوقات ثلاثه مکرر هم با صفت نقصان ادائی می شوند. توضیح: اگر ممکن نتوانست نماز را در وقت بخواند نمازش فوت شد در این صورت وجوب نماز به طرف کل وقت منسوب خواهد بود چونکه سبب قرار دادن کل وقت به این خاطر مدنیع بود که جمع شدن ظرفیت و سببیت محال بود که تفصیل آن قبلاً گذشت لیکن و قتیکه نماز در وقت ادا کرده باشد در این صورت وقت برای آن نماز ظرف نماند. وقتی که وقت ظرف نماند سبب قرار دادن کل وقت زایل شد لذا عمل بر اصل واجب خواهد بود یعنی سبب قرار دادن کل وقت لازم نخواهد بود و کل وقت چونکه کامل است لذا عصر قضایی دیروز هم کامل واجب خواهد بود پس و قتیکه قضای عصر گذشته بخاطر کمال بودن سبب، کامل واجب شده است ادائی آن با صفت نقصان درست نخواهد بود و در اوقات ثلاثه مکرر چونکه نماز مکرر نافع ادائی شود لذا نماز قضایی عصر دیروز هم اگر در این اوقات مکرر ادا کرده شود ادائی نشود همانطور که ادائی فرائض دیگر در این اوقات ثلاثه درست نیست.

(۳۸) والنوع الثانی ما جعل الوقت..... الى قوله اضیف الیه:
ترجمه: قسم دوم حاضریم مقتید بالوقت آن است که وقت برای آن معیار قرار داده شده و سبب

وجوب آن می باشد و آن وقت روزه است آیا نه یعنی که روزه مقدر به وقت است و روزه بطرف وقت
مضاف کرده شده است.

توضیح: قسم دوم مأمور به مقید بالوقت آن است که وقت برای فعل مأمور به معیار و سبب
وجوبش است و منظر از معیار بودن این است که مأمور به وقت را چنان اشغال کند که بعد از ادای
مأمور به هیچ حصه ای از وقت باقی نماند بلکه با طولیل شدن وقت مأمور به هم طولیل شود و با کم شدن
وقت مأمور به هم کوتاه تر شود مانند وقت روزه که وقت برای روزه هم معیار است و هم سبب وجوب
روزی باشد چنانچه با طولیل شدن روز، روزه هم طولانی تر می شود و با کوتاه شدن روز، روزه هم
کوتاه تر می شود چنانچه در روزهای زمستانی و تابستانی مشاهده می شود لذا وقت برای روزه معیار
خواهد بود ظرف نخواهد بود و وقت سبب وجوب روزه به این نحو است که روزه بطرف وقت
مضاف کرده می شود چنانچه گفته می شود صوم شهر رمضان و اضافت دلیل سببیت می باشد یعنی در
صورت اختلاف، مضاف الیه سبب برای مضاف است چنانکه در اضافات اصل این است که سببیت بطرف
سبب مضاف باشد اگر خلاف آن دیرینه شود مجاز خواهد بود به هر صورت مضاف برین صوم بطرف
شهر رمضان دلیل بر این است که وقت شهر رمضان سبب وجوب روزه می شود البته در این باره
اختلاف است که تمام ماه رمضان سبب وجوب روزه است یا حصه ای از آن که هر کس میل دارد به
شروع حیاتی مراجعه کند.

[۲۸] ومن حکم ان لا یبقی ... الى قوله مع الخطای الوصف:
ترجمه: و حکم این نوعی مأمور به این است که در این وقت علاوه از مأمور به مذکور، مأمور به دیگر
مشموع نخواهد شد پس واجب درست قرار داده می شود بر نیت صوم یا وجود خطا در وقت
توضیح: مصنف می گوید وقتی که وقت یعنی ماه رمضان برای روزه معیار است پس در جاه
رمضان روزه غیر رمضان مشروع نخواهد بود چنانچه پیامبر ص فرمود است: اذا ابتلغ شعبان

فلا صوم الا عن رمضان (وقتی که مستحبان گذاشت علاوه از روزه رمضان روزه دیگری نیست) علتش این است که ماه رمضان برای روزه معیار است در معیار همان چیز جامی گیرد که برای آن معیار است و چیز دیگری جای نمی گیرد. لذا وقتی که ماه رمضان برای روزه معیار است روزه دیگری در آن جای نمی گیرد پس ماه رمضان برای روزه تعیین می شود و روزه های دیگر منتفی می شوند. همینطور چونکه ماه رمضان برای روزه از جایب خدا مقرر است تعیین آن بوسیله سنت لازم نیست بلکه سنت مطلق روزه کافی است و با وجود خطا در وصف هم روزه رمضان ادای می شود مثلاً اگر کسی سنت روزه منقل یا قضاء و کفاره یا نذر کرد باز هم روزه رمضان ادای می شود تذکره ۱ در این عبارت: لفظ خطا ضد صواب است ضد عمد نیست یعنی صواب (درست) این است که در رمضان سنت روزه رمضان بکند ولی اگر سنت روزه نقلی یا واجب دیگری کرد این خطا است این سنت خوانه عمد آید یا بلا عمد (خطا و سهواً) در هر صورت روزه رمضان ادای می شود

۳۸) الا فی العسافر نیوی واجباً آخر عند ابی حنیفه

ترجمه: صائر در حق مسافر، که او نزد امام ابو حنیفه می تواند سنت واجب دیگری بکند توضیح: این عبارت از در صواب مع الخطا فی الوصف استثنایست مطلب این است که در حق هر شخصی با وجود خطا فی الوصف روزه رمضان درست قرار داده می شود لیکن نزد امام ابو حنیفه حکم مسافر از این قاعده مستثنی است چنانچه اگر مسافر در ماه رمضان سنت واجب دیگری (از قبیل کفاره یا نذر) کرد نزد امام ابو حنیفه همان روزه ادای می شود که سنتی آنرا کرده است روزه رمضان ادای نمی شود نزد صاحبین روزه رمضان ادای می شود واجب دیگر ادای نمی شود جهت اطلاع بردن ائمه امام و صاحبین بر شریع حاصلی حاصل می شود

۳۹) ولو نوی النفل فقیه روایان

ترجمه: اگر مسافر سنت روزه نقلی کرد در این مورد روایت وجود دارد

توضیح: صاحب حسامی می گوید اگر مسافر در ماه رمضان نیت روزه نفل گیرد در این مورد از امام ابو حنیفه
 و روایت وجود ندارد - اینابر روایت ابن سباعه مطابق نیت روزه نفل ادا نمی شود بلکه روزه رمضان
 ادا می شود چونکه در ماه صبرک رمضان خداوند به مسافر اجازه روزه نرفتن به این خاطر داده تا که نفع
 بدنی حاصل کند یعنی به بدنش راحت برساند وقتی که خداوند به مسافر برای حاصل کردن نفع بدنی رخصت
 و اجازه روزه نرفتن داده است برای مسافر بدرجه اولی اجازه خواهد بود با نرفتن روزه قضایی یا کفاره
 صائغ دینی حاصل کند چونکه اگر مسافر در همین رمضان فوت کرد از روزه رمضان صدگور مؤافقه یعنی شود
 اما بخاطر قضائی گذشت یا کفاره مؤافقه می شود پس معلوم شد در حق مسافر قضاء و کفاره نسبت
 به رمضان جاری و معتبر هستند لذا اگر مسافر در رمضان نیت قضا و کفاره کند ادا می شود اما روزه
 نفل در حق مسافر قطعاً مستحب چونکه نه مصالح دینی به آن وابسته هستند و نه مصالح دنیوی
 لذا در رمضان از طرف مسافر روزه نفل ادا نمی شود بلکه روزه رمضان ادا می شود
 (۲) روایت دوم روایت حسن بن زیاد است و آن این است که در رمضان طبق نیت مسافر روزه نفل
 ادا می شود چونکه وقتی خداوند به مسافر اجازه روزه نرفتن داده است رمضان در حق مسافر مانده
 شعبان است و ماه رمضان شعبان روزه نفل درست است لذا برای مسافر در رمضان هم روزه نفل
 درست است.

(۳۸) و اما المریض و قوله الى حاجته الدينية:

ترجمه: اما در مریض نزد ما قول صحیح این است که روزه مریض از فرض وقت واجب می شود چونکه
 رخصت او صعلق به حقیقت عجز است لذا محض با نرفتن روزه فوت شدن بشرط رخصت ظاهر می شود
 و مریض به تندرست صلح می شود اما مسافر بخاطر عجز تقدیر می مستحق رخصت است چونکه
 بسبب عجز یعنی سفر موجود و قائم است پس محض با نرفتن روزه فوت شدن بشرط رخصت معلوم
 نمی شود پس و رخصت باطل نمی شود پس در این وقت این رخصت بطریق دلالت بطرفی

حاجت دین او مقصدش می شود.

توضیح: صاحب صنایع با آوردن لفظ « فالصحيح » قول ابد الحسن کفری را رد می کند چونکه او گفته طبق قول امام ابو حنیفه حکم مریض و مسافر یکسان است یعنی همانطور که اگر صاف روز راه رمضان واجب دیگری نیست کند همان واجب ادای می شود و اگر روزی نقلی نیست کند در این مورد دو روایت از امام اعظم نقل شده است، همین طور مریض اگر در رمضان واجب دیگری نیست کند همان واجب ادای می شود روزی رمضان ادای می شود و اگر روزی نقلی نیست کند نزد ابو حنیفه طبق روایت ابن مسعود روزی نقلی ادای می شود بلکه روزی رمضان ادای می شود و طبق روایت حسن بن زیاد روزی نقلی ادای می شود صاحب صنایع این قول را رد کرده می گوید « مذهب صحیح نزد ما این است که حکم مسافر و مریض یکسان نیست بلکه تفاوت دارند، مسافر اگر در رمضان نیت روزی واجب دیگری نکند واجب دیگری ادای می شود اما مریض اگر نیت روزی واجب دیگری نکند واجب دیگری ادای می شود بلکه روزی رمضان محسوب می شود خلاصه اینکه مریض در رمضان نیت روزی نقلی کند یا واجب دیگر بهر حال روزی رمضان محسوب می شود.

لأنه رخصته... در اینجا مصنف دلیل مذهب صحیح را بیان می کند دلیل مذهب صحیح این است که مریضی که روزی برایش ضرر است رخصت او به حقیقت عجز متعلق است بآن نفس مرض متعلق و وابسته نیست یعنی در حق مریض سبب رخصت افطار (در روزی گرفتن) عجز و ناتوانی حقیقی است نه نفس مرض، پس وقتی که مریض روزی گرفت و مشقت تحمل کرد معلوم می شود که بشرط رخصت افطار یعنی عجز فوت شده و قیام عجز فوت شد یعنی معلوم شد که این شخص عاجز نیست پس این مریض به افراد تندرست ملحق می شود یعنی حکمش همان خواهد بود که حکم شخص تندرست است اما رخصت افطار برای مسافر متعلق و وابسته به عجز حکمی و عجز تقدیری است متعلق به عجز حقیقی نیست، یعنی علت رخصت افطار برای مسافر بخاطر عجز حکمی است و سبب عجز مسافر سفر

است چونکه سفر عمدی دارای عسقت و سسقت است و عسقت چونکه یک چیز مخفی است لذا سبب
یعنی سفر قائم مقام آن قرار داده شده است و حکم رخصت افطار جاری شده است همانطور که خواب
چونکه سبب حدث است قائم مقام حدث قرار داده شد و بر آن حکم نقص و ضم جاری شده است
وقتی که مسافر روزی گرفت پس روزی گرفتن او علامت فوت شدن شرط رخصت افطار یعنی عجز
حکم نیست - چونکه سبب عجز حکم یعنی سفر موجود است لذا مسافر هنوز هم عاجز گفته می شود
لذا رخصت افطار او باطل نشده است لذا این رخصت برای حاجت بدنی یعنی راحت و آراش
ثابت است و روزی نگرفتن جائز است پس این رخصت بطریق دلالت بطرف حاجت دینی معتد
می شود لذا مسافر می تواند در رمضان یا نیت کردن واجب دیگر (مانند قضاء و کفاره) صفت دینی
حاصل کرده خود را از عذاب اخروی نجات دهد و این بدین اولی جائز خواهد بود خلاصه وقتی که
سبب رخصت افطار مسافر یا مریض متفاوت است حکم این دو هم متفاوت خواهد بود

[۳۹] ومن هذا الجنس الصوم المنذور سبب الى قوله محتملا لِحَقِّمَ فُلَانٌ

ترجمه از جنس نوع ثانی روزی مندر معین است چونکه وقتی بخاطر نذر روزی وقت (نفل) واجب شد
نفل باقی نمی ماند چونکه صوم وقت یک است در وصف متعذر اقبول نمی کند لذا این اعمار واحد
قرار گرفت پس هم با مطلق نیت صوم درست قرار داده می شود و هم با خطا در وصف و مطلق اصباح
بر صوم وقت یعنی صوم منذور موقوف باقی می ماند لیکن وقتی که نیت روزی قضای یا کفاره ای کرد که بر او
بود پس روزی ای ادای شود که نیت آخر کرده است چونکه صوم مندر وقت برای روزی از اختیار
و ولایت نذر کننده حاصل شده است و اختیار نذر کننده و اختیارش از طرف او به طرف دیگری
تجاوز نمی کند پس صحیح است تعیین در آنچه که به طرف حق او راجع است و آن این است که نفل
مشروع باقی نماند و اما در آنچه که بطرف حاکم صاحب شریعت راجع است و آن این است که وقت

محقق حق صاحب شریعت بانی بقائده تعین صریح نیست

توضیح دیگری از جهات مأمور به که مانند روزه رمضان وقت برایش معیار و سبب وجوب است

روزه نذر معین است مثلاً شخصی بگوید ^{یا} الله تلی اَصوم يوم الخميس هذا البتة را اینجا از نذر

مطلق احتراز است چونکه نذر مطلق وقتاً مشخص ندارد مثلاً شخصی بگوید الله تلی ان اَصوم يوماً

وقت اگر چه برای نذر مطلق معیار است اما سبب وجوب نیست سبب وجوب آن نذر است

لأنه لما انقلب ... یعنی صدم خنجر (نذر معین) در آنکه وقت برایش معیار و سبب وجوب است

مانند روز رمضان است معیار بودن وقت ظاهر است قلاً بیان شده است اما سبب وجوب

بودن وقت بدین صورت است که وقتی روز نذر (بوسیله نذر کردن) واجب قرار گرفت صریح است

که بگوئیم ~~جسب~~ سبب وجوبش وقت است چونکه بطرف آن اضافه کرده می شود

لذا کمره در اینجا توضیح صاحب فیض سبحانی مخالف عبارت شیخ ثانی است لذا بعضی از مطالب

را در اینجا از النهای گرفته ایم خواننده هر شرح را مطالعه کند

پس می گوئیم روزه نذر معین اگر چه در اصل نقل بوده چونکه در رمضان روزه فرض اصل است و در

غیر رمضان روزه نقل است پس اما زمانی که بوسیله نذر واجب قرار داده شد پس در آن وقت روزه

نقل مشروع نباشد بلکه روزه واجب یعنی نذر معین مشروع خواهد بود چونکه در این وقتی معین و

روز مشخص روزه ای که در نظر گرفته شده یکی است و صوم واحد و صوم صحتار یعنی وجوب و

نقلیت را قبول نمی کنند پس وقتی که وجوب بوسیله نذر ثابت شد نقلیت صحتی می شود پس صوم

وقت (یعنی خنجر) از این وجه که احتمال نقل ندارد و واحد قرار می گیرد اگر چه احتمال قضاء و کفاره

را دارد یعنی به اعتبار صحتی بودن نقل واحد است اما احتمال قضاء و کفاره را دارد بخلاف رمضان

که از هر نظر واحد است و احتمال هیچ روزه دیگر ندارد همانطور که قلاً بیان کردیم بهر حال وقتی که

بخاطر نذر روزه روزه نذر واجب قرار گرفت و بنا بر صحتی بودن نقل برای نذر معین شد پس

هنگام روزی که روز داشت را نذر کرده برای روزه نذر شده معیار قرار می گیرد لذا همانطور که روزه رمضان
بامطلق نیست روزهای شنبه روزه نذر معین هم با مطلق نیست روزه ادائی شود اگر چه در وصف خلا
ا کند یعنی نیست روزه نقل کند باز هم روزه نذر ادائی شود (و البته مسئله قضاء و کفاره فرق می کند)
لکنه اذا صامه... إلین عبارت جواب یک اعتراض است. اعتراض این است وقتی که روزه نذر معین
از جنس روزه رمضان است یعنی مانند روزه رمضان وقت برای روزه نذر معین معیار است پس
باید همانطور که در رمضان با نیست قضاء و کفاره باز هم روزه رمضان ادائی شود باید در اینجا هم با نیست
قضاء و کفاره روزه نذر معین ادائی شود نه روزه حضا قضاء و کفاره نیست شده در صورتیکه نزد یسار
التر نیست نقل کند روزه نذر ادائی شود اگر نیست قضاء و کفاره کند روزه نیست شده ادائی شود (یعنی
قضاء یا کفاره) جواب روزه نقل حق نذر کننده است چنانچه اختیار دارد روزه نقل بگیرد
یا بگیرد اما روزی که بوسیله نذر برای روزه معین شده دارای صلاحیت بودن این روزه برای روزه
قضاء و کفاره و حق صاحب شرعی یعنی فتاوند است و باید دانست که تصرف مقصور در چیزهای
درست است که در اختیار او هستند و در چیزهای که در اختیار او نیستند و حق دیگر هستند تصرف
درست نیست چنانچه اگر نذر کننده روزی را برای روزه نذر معین کند این تعیین از ولایت و اختیار
او حاصل است چونکه شریعت اسلام ولایت و اختیار نذر کردن عطا فرموده است لذا نذر کننده می تواند در
حق نوافل روزی را برای نذر معین کند چنانکه روزه نقل حق نذر کننده است چنانچه وقتی روزی را برای
نذر معین کرده آن روز نقل میشود باقی می ماند مثل اختیار و ولایت او به طرف چیزهای که در
اختیار او نیستند متعلق نمی شود لذا نافر نمی تواند در حق قضاء و کفاره روزی را برای نذر مشخص
و معین کند چونکه روزه قضاء و کفاره حق نافر نیست بلکه حق صاحب شرعی است لذا اگر نذر کننده
روزی را برای نذر مشخص کرده احتمال حق صاحب شرعی یعنی قضاء و کفاره باطل نمی شود بلکه با وجود نذر
احتمال قضاء و کفاره باقی می ماند لذا اگر نذر در همان روز قضاء یا کفاره نیست کند قضاء و کفاره ادا

محمد بن یحییٰ

نوشته نادر

۳۹) والفرع الثالث العوقت بوقت ... الى قوله اخرى مشكله

ترجمه: نوع سوم مأمور به عقید به الوقت آن است که وقت به وقت که تو می بیند (ظرف بودنش) مشتبه و مشکل است و آن حج است چونکه فرض عمر است (یعنی در تمام زندگی فقط یکبار حج فرض است) و زدن آن ماههای حج هستند و زندگی شخص مکلف در مورد چنان مدت عمر که برای حج دیگر باقی می ماند مشکل و مشتبه است

توضیح: قسم سوم مأمور به عقید به وقت آن است که وقتش مشتبه است یعنی وقت هم با صیغار بودن مشابهت دارد و هم با ظرف بودن و مثالش حج است چونکه وقت حج من وجه صیغار و من وجه ظرف است و مشتبه الحال بودن وقت حج از دو طریق ثابت است: ۱- احکام است که اشهر حج شوال ذی قعدة و ده روز ذی حجه است و قبل از شوال بیست احرام مکرر تحریم است و این هم مسلم است در حج فقط چند روز صرف می شوند و بقیه اوقات اضافه باقی می ماند که این علامت ظرف بودن است و از طرفی چونکه در این ایام فقط یک حج ادا می شود لذا مشابه صیغار است پس بصورت قطعی نمی توان فیصله کرد که وقت معیار است یا ظرف است ۲- طریق دوم که مصنف آنرا بیان کرده این است که حج فرضیه زندگی است یعنی در تمام عمر یک مرتبه فرض است و ماههای حج هم شوال و ذی قعدة و ده روز ذی حجه است و حج فقط در همین اشهر جایز است و در ماههای دیگر جایز نیست پس اگر مکلف در سال فرض شدن حج و بعد از گذشتن ایام حج فوت کرد و سال دوم را دریافت نکرد می تواند بگوئیم تمام زندگی مکلف گنجایش یک حج داشت که این مشابه معیار بودن وقت است اگر مکلف بعد از فرض شدن حج چند سال باقی ماند در این صورت وقت زندگی اش مشابه ظرف قرار می گیرد چونکه در زندگی اش علاوه از یک حج گنجایش چندان دیگر هم بوده است یعنی وقت برای ججهای دیگر هم باقی مانده است

کثر این علامت طرف بودن است و چونکه معلوم نیست که بعد از سال فرض شدن حج مکلف تا سال دیگر
زنده می ماند یا فوت می کند لذا وقت حج در معیار بودن و طرف بودن مشتبه و مشکل است.

[۴] و من حکمه عند محمد... الی قوله وعلیه حج الاسلام:

ترجمه: حکم نوع ثالث این است که نزد محمد در آن تمایزش تاخیر وجود دارد البته بشرطیکه در زندگی اثر
حج فوت نشود و نزد امام ابو یوسف بخاطر جلوگیری و احتراز از فوت شدن، احتیاطاً متعین است
اذا کردند در اواخر حج، اولین سالی (که حج بر مکلف فرض می شود) و نتیجه و اثر این تعیین در حق گناه
ظاهری نشود نه در چیز دیگر حتی که حج نقل مشروط باقی می ماند و جائز بودن حج در وقت اطلاق نیست
(یعنی مطلقاً نیست حج کردن) بخاطر دلالت تعیین حج کتیره است چونکه ظاهر این است که او اراده حج
نقل نمی کند در حالیکه حج اسلام بر او فرض است.

توضیح: مصنف حکم حاضر بر نوع سوم را بیان کرده می گوید: امام محمد در توسعه (طرف بودن)
را اعتبار کرده گفته است در سالی که حج فرض می شود در همان سال ادای آن ضروری نیست بلکه می توان
آنرا تا سالهای آینده بتأخیر بیندازد البته بشرطیکه قبل از مرگ ادای کند و در زندگی حج فوت نشود
امام ابو یوسف تخصیق (معیار) را اعتبار کرده گفته است بخاطر احتراز از فوت شدن حج احتیاطاً
ماه های حج اولین سالی که بر مکلف حج فرض می شود برای حج متعین هستند یعنی در اولین سالی که
حج فرض می شود باید آنرا ادای کرد تا سال آینده زنده ماندن موهوم است (یقینی نیست)
نکته: جذبه ابو یوسف بر احتیاط صحت است بطاعت هرگز این نیست که ابو یوسف از امر بر وجوب حج
علی الفور قائل است همانطور که امام کزنی قائل به وجوب علی الفور است.

دلائل امام محمد: ۱- حج در سال ۲- هجری فرض شده و پیامبر در سال ۱- هجری حج کرده است
لذا تأخیر جائز است جواب از طرف ابو یوسف این است که پیامبری دانسته تا احکام حج را عملی برای
صدم بیان نمی کند از دنیا می رود لذا در حق پیامبر خطر فوت شدن حج وجود نداشته اما دیگر افراد است

حیثی نیست بلکه خوف فوت شدن حج بخاطر ترک وجود دارد

۱- دلیل دوم این است که حج بالاتفاق فرضیه عمر است لذا تقام زندگی وقت حج است قبل از ترک هر وقت آنرا ادا کنند بدون کراهیت درست خواهد بود جوابش از طرف ابویوسف این است که وقت حج اگر عمره تقام زندگی است ولی بخاطر احتراز از فوت شدن حج کردن در سال اول ~~مهری~~ ضروری است تا خیر آن سالهای آینده جائز نیست

و ظاهر ذلك در این عبارت مصنف رحمه الله مختلف این دو حضرات را بیان می کند و می گوید: **المشخص** در همان سال که حج بر او فرض شده حج نکرد نزد ابویوسف بخاطر تأخیر نگاهار و فاسق و ضرر و **المشاهدة** است البته اگر در سال آینده حج کرد نگاهاش مرتفع می شود و شهادتش قبول می شود و همین **حالا** حالت برای سالهای آینده او ادا می دهد می کند اما نزد امام محمد بخاطر تأخیر نگاهار نمی شود البته اگر صرف غار نیند یا غلایات ترک ظاهر شده بخاطر ترک حج گناه کاری شود البته با وجود این اختلاف بین صاحبین اگر کسی در سال اول حج کند یا در سال آینده ادا کند در هر صورت حج ادا حساب می شود نزد ابویوسف هم قضا صحیح می شود

مصنف بر لفظ **لا غیر** تفریع ذکر کرده می گوید: چونکه رحمه الله اختلاف صاحبین فقط در نگاه ظاهر می شود و علاوه از نگاه در چیز دیگری ظاهر نمی شود لذا مشروعیست نقل هنوز علی الحاله باقی می ماند یعنی اگر شخص که بر او حج فرض شده حج فرض را ادا نکند بلکه حج نقلی نیست کرد در این صورت نزد امام محمد و حضرات حج نقل ادا می شود و باینست حج نقل فرضیه حج ادا نمی شود چونکه وقت یعنی زندگی مکلف همانطور که صلاحیت حج فرض را دارد صلاحیت حج نقل را هم دارد و قیاسه صلاحیت هر دو را دارد می تواند هم حج فرض ادا کند و هم حج نقل ادا کند همانطور که وقت بخاطر هم صلاحیت نقل را دارد و هم صلاحیت فرض اگر کسی بخاطر فرض بخواند بلکه بخاطر نقل خواند این نقل او هم ادا می شود البته ابویوسف که مثال اول را برای حج صحیح کرده بود بخاطر احتیاط است در مشروعیست نقل تأخیر

تدار یعنی مانع صحت نقل نیست همانطور که اگر کسی نماز را چنان به تأخیر انداخت تا اینکه وقت به آخر رسید و هنوز نماز نخوانده همین وقت آخر بر آن نماز فرض متعین می شود (و اگر چه این اندازه تأخیر حرام است) ولی باز هم مانع صحت نقل نیست چنانچه اگر کسی این شخص در آن وقت نماز فرض را بخواند بلکه نقل خواند نقلش ادا می شود

و جواز به غیر الاطلاق به این عبارت جواب یک سوال است سوال این است که شعایر لفظ «لا غیر» تفریع بیان کرده گفتند در وقت حج، حج نقلی هم مشروع باقی می ماند پس باید وقتی که بیت مطلق حج بکنند (فرض و نقل مشخص کنند) باید حج فرض ادا نشود چونکه زمانی وقت حج ضلاحت فرض و نقل هر دو را دارد باید بدون تعیین فرض حج فرض ادا نشود همانطور که وقت نماز ضلاحت فرض و نقل را دارد بدون تعیین فرض نماز فرض ادا نمی شود حج هم باید بدون تعیین فرض ادا نشود حال آنکه شعایر اقبل هستند که با مطلق بیت حج، فرضیه حج ادا می شود

جواب سوال این است که تعیین بیت فرض اگر چه از الفاظ بلا اراده حج کتبه حاصل شده است لیکن از دلالت حال حج کتبه حاصل شده است چونکه صیغه حال که بر او حج فرض است ظاهر فاش بر این دلالت می کند که اراده وقت حج نقل نمی کند بلکه اراده حج را می کند که بر ضلاحت واجب (فرض) است پس وقتیکه بوسیله دلالت حال بیت متعین شد نیازش به تعیین کردن صریح حج فرض باقی نمی ماند نظیر این است که مثلاً شخصی چیزی در عرض دراهم مطلقه خرید مشتری دراهم واجب می شوند که در شمر رایج هستند چونکه مشتری اگر چه ذکر این دراهم را کرده است ولی حال بر آن دلالت می کند پس بنابر دلالت حال مشتری دراهم رایج در شمر متعین می شوند

(ع) فصل فی الحاکم الواجب الی قوله من عنده وهو حقّه

ترجمه در این فصل در بیان حکم چیزی است که از فعل امر ثابت می شود و آن بر دو قسم است ادا و آن این است پس برین نفس واجب (که بخاطر سببش بر ذمه ثابت شده) به مستحقین و قضایا

آن ساقط کردن واجب است بوسیله مثلی که از جانب مکلف و حق او می باشد

توضیح: در اینجا مصنف آنچه را که از امر ثابت می شود بیان می کند که آنرا به دو قسم تقسیم نموده

است. ۱- اداء یعنی سپردن نفس واجبی که بخاطر سببش بر ذمه مکلف واجب شده به مستحق همین

واجب مثلاً وقت برای نماز سبب است و ماه رمضان برای روزه سبب زمانیکه وقت نماز فرا رسیده

بنا بر اصرار الهی باید نماز خوانده شود و هم چنین است روزه رمضان و این تعریف هم شامل سپردن

واجب موقت در هر وقتش می شود مانند نماز و روزه و شامل سپردن واجب غیر موقت مانند زکاة و

صدقه نماز است و منظور از سپردن و تسلیم این است که این افعال از عدم بوجود آورده شوند (انجام

داده شوند) و اما افعال و افعال از جنس اعراض هستند سپردن و تسلیم آنها ممکن نیست

۲- قضا: یعنی چیزی که بوسیله امر واجب شده مکلف آنرا بوسیله چنان مثل ساقط کند که از جانب خود

مکلف و حق خودش می باشد مصنف در تعریف قضا لفظی را در من عند مو و هو وقت را آورده و مثلاً

نماز ادای ظهر امروز را از قضای ظهر روز گذشته جدا کند اگر مصنف این الفاظ را نمی آورد بلکه

فقط می گفت قضا آن است با سپردن مثل واجب و واجب ساقط کرده شود این صورت

بجای نماز ظهر ادای امروز نماز قضای ظهر دیروز ادای شد چه آنکه هر دو مثل هم هستند و این کلام

غلط است ولی وقتی که در تعریف قضا لفظی را در من عند مو و هو وقت ذکر بشود به نماز ظهر امروز

تعریف قضا صادق نباشد چنانکه مکلف قضا را از جانب خود سپرد می کند اما ادا را از جانب

خود سپردن می کند بدین نحو که مثلاً نماز ظهر امروز و قضای دیروز هر دو بر مکلف فرض هستند و

لیکن وقتی را که مکلف برای ادا صرف می کند حق خدا بر او می باشد که آنرا برای ادای فرض نماز حقیر کرده

است لذا مکلف آنرا از جانب خود ادای کند اما وقتی را که برای قضا صرف می کند حق خودش

است می تواند در آن وقت استراحت کند یا کار دیگری انجام دهد ولی مکلف وقت خود را برای قضا

که بر او واجب بوده صرف کرده است گویا قضا را از جانب خود سپرد کرده است

تذکره لفظ در هو حق است که برای در من عتد است یعنی مطلب و مراد از جانب خود بودن

این است که حق خودش می باشد

الصيام

(۴۱) و اختلف المشايخ في... الى قوله ~~والماعتكاف~~ والماعتكاف:

ترجمه: مشایخ در این مورد اختلاف کرده اند که آیا قضا به سبب نض معصود واجب می شود یا بخاطر سببی که بخاطر همین سبب واجب ادا واجب می شود غایه علماء گفته اند قضا به خاطر همین سبب واجب می شود لا یعنی سببی که بخاطر آن ادا واجب شده و آن خطاب است چونکه بقا اصل واجب بخاطر قدرت بر مثل از جانب خود از روی قربت و عبادت و سقوط فضیلت و وقت بدون مثل و ضمان بخاطر عجز و ناتوانی هر دو در مقصود علیهم الصلوات معقول هستند و آن قضا بخاطر و روزی است پس این حکم بقا اصل معصومی می شود بطرف صندورات متعین یعنی نماز و روز و اعتکاف (که از جانب تذکره کننده تذکره شده اند)

توضیح: مشایخ علماء و علمای اصول در این مورد اختلاف کرده اند که قضا بواسطه همان سببی واجب می شود که بدان ادا واجب شده یا اینکه برای قضا سبب جدید لازم است در اینجا باید دقت نمود که مراد از سبب نض (خطاب و امر) است، سبب معروف یعنی وقت صراحت نیست پس در عبارت مصنف صراحت از نض مقصود همان خطاب و امر می باشد پس مطلب این می شود که آیا قضا بواسطه نض مقصود لازم می شود یا یعنی آیا برای قضا نض جدیدی لازم است یا اینکه قضا بخاطر همان سببی واجب می شود که بواسطه آن ادا واجب شده است یعنی لازم می آید که این اختلاف در باره قضا بمثل معقول است اما برای قضا بمثل غیر معقول بالاتفاق سبب جدید لازم است، جمیع اهل از مشایخ افاضه غایه علماء مانند قاض ابوزید و شیخ المادیه سرخسی، فخر الاسلام و غیره مصنف حنفی و بعضی شوافع و احمد بن حنبل قائل بر این هستند که قضا بمثل معقول بخاطر همان سببی واجب می شود که بواسطه آن ادا واجب شده است سبب جدید یا نض جدید لازم نیست و مذهب مشایخ عراقی از علمای

احکام و عامه اصحاب شافعی و معتزله این است که برای قضاء نفس تجدید لازم است بین نزد فریق
اول اقیعوا الصلاة همانطور که ادا را واجب می کند قضاء را هم واجب می گردانند دلیل این مذهب
این است شخصی که واجب از او فوت شده بر مثل آن قدرت دارد اگر چه فضیلت وقت از
دستش رفته است پس اگر بگوئیم که واجب فوت شده بر ذمه این شخص باقی است بخاطر قادر
بودنش بر مثل از جانب او از روی عبادت و قربت و هم چنین اگر بگوئیم فضیلت وقت از ذمه اش
بدون مثل و ضمان ساقط است (یعنی مثل و ضمان ندارد) چونکه این شخص مکلف از مثل و
ضمان فضیلت وقت عاجز است بخاطر اینکه فضیلت وقت مثل ندارد این هر دو امر در مضمون
علیم که نماز و روزه هستند معقول هستند لذا می گوئیم همان سبب اقیعوا الصلاة و کتب علیکم الصلوات
که از ابتدا نماز و روزه را واجب می گردانند در صورت فوت شدن قضاء را هم واجب می گردانند
البته در حدیثی که آمده یکی از شما وقتی که نماز را فراموش کرد یا بخواب رفت وقتی که یادش آمد نماز را
بخواند یا در صورت قضایی رمضان آمده است فین کان منکم مریضاً او عیال سفر فعدة من ایام اخر
در باره این مضمون می گوئیم این مضمون برای واجب کردن قضاء نیستند بلکه مکلف را عتنب می کنند که
واجب که فوت کرده آن بر ذمه ات باقی است بخاطر فوت شدن از وقت از ذمه ات ساقط نشده اند
بلکه باید آنرا راجعاً آوردی

فیتعدی الی العذورات و وقتی که در مضمون علیم ثابت شد که موجب و سبب قضاء همان
سبب ادا است پس این حکم را یعنی باقی بودن اصل واجب بخاطر قدرت بر مثل و ساقط شدن فضیلت
وقت متعدی می شود بطرف چیزهایی که در باره قضاء آنها نفس وارد نشده است مثلاً اگر کسی نماز یا روزه
روزی را عتکاف وقت معین براندازد ~~کلی~~ کند بر این صورت طبق نص و الیوفوا نذورهم لذا آن لازم
است لیکن اگر آن را قضاء کرد در صورت قضاء نفس وارد نشده است اینجا را بر مضمون علیم
(نماز و روزه) قیاس کرده می گوئیم همانطور که در مضمون علیم سبب موجب اداء و قضاء یکی

لو در اینجا منظور از مضمون آن است که در صورت قضاء آن نفس وارد شده مثل نماز و روزه

است در غیر مخصوص علیهم السلام یعنی آنچه که برای قضا آنها فرض وارد نشده است (مثلاً نذر معین و روزه اعتکاف موجب و سبب قضا همان است که موجب و سبب اطلاق باشد علت جامع این قیاس این است که مخصوص علیهم و غیر مخصوص علیهم هر دو عبارت هستند

(۴۲) و فیما اذا اذکر ان یختلف الی قوله وجب بسبب آخر:

در این صورت وقتی که کسی ماه رمضان را تذکر کرد که به اعتکاف بنشیند پس روزه گرفت اما اعتکاف نکرد بنا بر عذر بی در این صورت قضا این اعتکاف همراه با روزه مقصود واجب می گردد چونکه وقتی اعتکاف از صوم وقت (یعنی صوم رمضان) جدا شد بر می گردد شرط اعتکاف بطرف کمال اصلی نمی باشد این خاطر که قضا بواسطه سبب دیگر واجب شده است

توضیح: در این عبارت جواب اعتراضی است که بر برگزیده اول یعنی کسانی که قائل بودند سبب اداء قضا یکی است و مضیق هم از آنها بود، وارد شده می شود اعتراض این است قول شما که می گوئید سبب قضا و ادا یکی است درست نیست چونکه اگر کسی اعتکاف رمضان معین (مثلاً رمضان سال ۱۶۲۷) را تذکر کرد پس روزه رمضان را گرفت اما بنا بر عذر بی اعتکاف نکرد عذر شما واجب است که یا صوم مقصود (روزه نقل) قضائی اعتکاف را بجا آورد و شما جائز نمی دانید که سال آینده رمضان ۱۶۲۸ قضائی آنرا بجا آورد همانطور که مسلک امام زعفرانی است که تذکره روزی چونکه هر دو رمضان مثل هم هستند می تواند قضائی آنرا در رمضان بجا آورد و نه شما آنرا سابقاً می کنید همانطور که مسلک امام ابو یوسف است چونکه رمضان اول یعنی ۱۶۲۷ بدون اعتکاف گذشته است دوباره نمی آید شما روزهای دیگر را بدون موجب و سبب واجب می کنید مسلم است است که بدون روزه اعتکاف درست نیست چونکه یا صوم مقصود یا اعتکاف الا صوم، لذا وقتی که رمضان اول معدوم شد و غیر رمضان اول روزه بدون سبب واجب نمی شود و اعتکاف هم بدون روزه درست نیست، لا محاله باید اعتکاف سابقه شود لا یخاطر عجز و ناتوانی خلاصه بنابر شما این

اعتكاف
که سبب اعتکاف قضای همان سبب اعتکاف است. و بنا بر این رمضان دیگر قیاس است پس معلوم
فوت شدن آن که به مرتبه نفس جدید است.
جواب این برای اعتکاف واجب صوم فطر است. قال النبی صلی الله علیه و آله لا اعتکاف الا بصوم. چنانچه
وقتی نادر اعتکاف را نذر کرد گویا روزه مقصود (روزه نقل) بر اینست کرده است. همانطور کسی نماز نذر
کند وضو خود بخود در نذر داخل می شود و همراه نماز وضو واجب می گردد. و وقتی که نادر
حاضر رمضان را نذر کرد برای او یک ماه روزه مقصود واجب شده است. مگر شرافت و فضیلت
رمضان موجود مانع صوم مقصود است. چونکه عبادت بر رمضان در مقابل غیر رمضان خیار
افضل است. لذا به نادر حکم داده شد بجای صوم نقل در رمضان موجود نذر خود را ادا کند.
اما وقتی که نادر روزی نذر و اعتکاف نکرد در این صورت فضیلت رمضان فوت شد. لذا شرط اعتکاف
یعنی روز غیر طرف کمال اصل خود یعنی صوم نقل بر می گردد. یعنی به همراه اعتکاف روزه نقلی که واجب
شده بود و شرافت و فضیلت رمضان مانع آن بود باز اتم شدن مانع روزه عود می کند. یعنی
همان روزه ها که ابتدا به همراه اعتکاف واجب شده بودند به همراه قضاء هم واجب می شوند. لذا
وقتی که چنین است لازم نفس آید که سبب قضاء دیگری باشد بلکه همان سبب برای اداء بود برای
قضاء هم سبب می باشد. یعنی سبب اداء و قضاء اعتکاف یکی است و آن نذر است.
(۴۲) ثم الاداء المحض حاله الى قوله ساقط عن المقرره
ترجمه: پس اداء محض آن است که انسان آنرا با همان وصف ادا کند که به آن وصف مشروع
شده است. مانند ادا نماز با جماعت اما فعل صغیر ادائی است که بر آن قصور وجود دارد آیا
یعنی که چهار صغیر در ساقط است
نتیجه: در اینجا قضای ادا تقسیم می کند چنانچه می گویند اداء بر دو قسم است: ۱- اداء محض

۱- مشایب بالقضاء (در عبارت بعدی آمده است) سپس ادای محض را بدو قسم تقسیم می کند: ۱- ادای کامل ۲- ادای قاصر گویند که کلاً به قسم شد ۱- ادای کامل ۲- ادای قاصر ۳- مشایب بالقضاء در اینجا منظور مصنف از ادای محض، ادای کامل است. طبق گفته مصنف ادای محض کامل آن است که انسان آنرا با همان وصف کامل ادا کند که بدان وصف و طریق مشروع شده است مانند ادا کردن نمازهای پنجگانه با جماعت که ابتداءً با جماعت مشروع شده اند در حدیث آمده است که **جبرئیل** پیامبر فرمود: جبرئیل دوبار نزد پست الله صلا اقامت کرد در همان ابتدا جبرئیل با اقامت خود اوقات نماز را برای آنحضرت ص واضح کرده است. اما کسی که نماز به تنهایی می خواند نمازش مثل ادای قاصر است چونکه آنرا برخلاف وصف و طریق که بر آن مشروع شده است می خواند (یعنی بدان نوعی تصور وجود دارد) دلالتش این است که وجوب جهر از منفرد ساقط است چونکه در نماز جهری جهر صفت کمال است که از ترک آن سحر آیر امام و مقتدی سجده مؤخر واجب می شود و سقوط وجوب آن از منفرد دلیل این است که ادای منفرد ادای قاصر است اگر ادای منفرد قاصر نبود از اوصفت کمال یعنی جهر ساقط نمی شد.

[۴۳] وقل اللاحق بعد فراغ الاطام الى قوله لانه مؤخر في اتمام صلواته: ترجمه: عمل شخص لاحق بعد از فراغت اطام امام ادا مشایب بالقضاء است به این اعتبار که او در وقت تحریم با امام، التزام کرده بود ادای آنرا به همراه امام. حال آنکه آن التزام ادا حقیقتاً از لاحق فوت شده است به همین خاطر باینست اقامت در این حالت فرض متغیر نمی شود و همانطور که اگر فرض بتمام لزوم شدن قضای محض می شد سپس مختار (تفسیر دهند) دیده می شد به خلاف مستبوق، چونکه مستبوق ادا کننده است در اتمام نمازش (یعنی مستبوق در تکمیل کردن بقیه نمازش ادا کننده است قضا کننده نیست) توضیح: مصنف مثال ادا مشایب بالقضاء را بیان کرده می گوید فعل شخص لاحق بعد از فراغت امام ادا مشایب بالقضاء است لاحق آن است که در وقت نماز یعنی در وقت تحریم با امام شریک بوده ولی

بعد از حصول این نماز را نتوانست با امام ادا کند پس اگر بعضی در اول نماز به همراه امام بود در حین نماز برنگرد
و منوش نقص شد و بقیه نماز را بعد از فراغت امام بجا آورد بنابر این اداء مشایب بالقضاء است (۱) اما این ۲
خامه است که وقت نماز باقی است و نمازی که در وقتش خوانده شود اداء است و مشایب قضاء به این ۳
خامه است که لاحق بصلوات باشد و اگر چه در وقتش اداء کرده بود بنابر این نماز را بجا آورد بلکه التزام بر آنست
کرد جمیع این از نماز را که بعد از فراغت امام اداء کرده حقیقتاً به اقتداء امام نبوده اگر چه حکماً به اقتداء
امام بوده (۲) همین خامه بر لاحق قرائت و سجده واجب نیست و همانطور که بر سدرک قرائت و سجده
سجده واجب است اگر خود پیش از چهار رکعت شود پس نماز لاحق بعد از فراغت امام اداء مشایب
بالقضاء است پس مصنف در بیان فطره مشایب بالقضاء آوردن می گوید فعل لاحق بعد از فراغت
امام چونکه مشایب بالقضاء است لذا اگر مسافر در نماز رباعی به مسافری دیگر اقتدا کرد و در دوران نماز
و منوش مسافر مقتدی شکست و برای گرفتن وضو در حدود وطن خود داخل شد یا همان جا بجا اقامت
کرد پس برای تکمیل نمازش آمد در حالیکه امام از نماز فارغ شده بود و وقت باقی بود و در این اثنا کلام
نکرده بود در حالیکه امام از نماز و شروع کرد به تکمیل کردن بقیه نماز که در این حالت بجا اقامت نکرد پس
فرض بخامه اقامت کردن یا داخل شدن در حدود وطن تبدیل به چهار رکعت نمی شود بلکه دو رکعت بخواند
و این مسلم مانند این است که مسافری نماز چهار رکعتی را در وقت بخواند و نماز او قضای محض شود
در این صورت اگر در وطن خود آنرا قضا کند یا در جائی بجا اقامت کند آنرا دو رکعت می خواند باینکه اقامت یا
داخل شدن در وطن فرض ~~چهار~~ چهار رکعتی تبدیل نمی شود پس همانطور که در صورت قضای محض
بیت اقامت یا داخل شدن در حدود وطن تأثیری ندارد در مشایب بالقضاء هم تأثیری ندارد و البته اگر
لاحق قبل از فراغت امام بیت اقامت کرد با امام شریک شد نمازش از دو رکعت به چهار رکعت تبدیل
می شود پس مصنف می گوید حکم مسوق بر خلاف حکم لاحق است یعنی اگر مسافری در نماز رباعی به
مسافر دیگری نماز اقتدا کرد که یک رکعت گذشته بود یعنی مسافر مقتدی مسوق بود وقت که امام

از اقامت نماز را تمام کرده سلام داد ~~صحت~~ و مقتدی مسافر که مسبوق بود نیت اقامت کرد در این
این صورت فرض متغیری نشود یعنی باید چهار رکعتی تکمیل کند چونکه نیت اقامت بر همان وجهی از نماز
مقتدی مسافر طاری شده که از اتمام مانده است و مقتدی در این نماز باقی طایفه من کل الوجوه اداکننده
است چونکه وقت باقی است و مسبوق در این حصص از نماز ادا داد با اتمام را التزام نگرفته است که بخاطر
این فوت شدن التزام نمازش مشابه قضا قرار گیرد پس مسبوق در بقیه نمازش من کل الوجوه اداکننده است
و مسلم است که نیت اقامت اگر چه در قضا و مشابه قضا تغییر ایجاب نمی کند ولی در ادا تغییر ایجاب می کند
لذا با نیت اقامت فرض مسبوق مذکور متغیر نشده چهار رکعتی می گردد.

۴۳) والقضاء نوعان ۱) الى قوله كما اذا اختلف في الوارث في الصوم

این ترجمه: قضا بر دو نوع است ۱) قضا با عقل معقول همانطور که ذکر کردیم و قضا با عقل غیر معقول همانند
فدیه در باب روزه در حق شیخ فانی و به دفع فرستادن شخص دیگر با حال خود هر دو از نص ثابت هستند
و مانع فقیه همانست پس روزه و فدیهم را هم چنین من فقیه همانست بین حج و تقیه را ولی احتمال
دارد معلول به علت عجز و ناتوان باشد و باینسانند روزه است بلکه از روزه محتر است پس در مورد
نماز احتیاطاً به فدیهم دادن اصرار کنیم و امید داریم خداوند بفضل خود قبول کند احاطه معصده در الزامات
گفته است ان شاء الله فدیهم برای او کافی می شود همانطور و قضا و ارشاد فدیهم روزه را از روی تبرع بدهد.

توضیح: مصنف گفته قضا بر دو قسم است ۱) قضا با عقل معقول ۲) قضا با عقل غیر معقول
البته ضار از قضا اینجا قضای محض است چونکه این هر دو قسم از اقسام قضای محض هستند نه
قضا مطلقاً مطلقاً قضا بر دو قسم دارد ۱) قضا محض ۲) قضا و مشابه با مالاد
پس قضای محض بر دو قسم است ۱) قضا با عقل معقول ۲) قضا با عقل غیر معقول البته صاحب
مسائل قضا و مشابه با مالاد را مستقل ذکر نکرده و همین صحیح است چونکه اگر معانی قضا و مشابه
به مالاد با عقل در یک شود در نوع اول داخل است و الا در نوع دوم داخل می شود.

میراد از قضا بعتل معقول آن است که بدون شریعت، با عقل معائلت آن درک کرده نشود. قضا بعتل
 غیر معقول آن است که بدون شریعت، تنها با عقل معائلت آن درک نشود. مصنف در مثال قضا بعتل
 معقول گفته مثال قبل از شتم آن مانند قضا بعتل بعتل روز به روز که هر دو مصطفی صلاهما و
 معنائ معائلت موجود است. در صورت قضا بعتل غیر معقول در مثال ذکر کرده است یکی فدیة دادن و
 در حق پیر مردی که تولیای روز و مرتفعی ندارد که در مقابل هر روزه مقدار صدقه فطر بدهد و مثال دوم
 شخصی است که بنا بر مرض یا غلبی دیگر برای همیشه از رفتن به حج عاجز و ناتوان مانده است که با حال
 خود شخصی دیگر را در عوض خود به حج می فرستد و این هر دو خلاف قیاس ازین ثابت هستند
 در مورد فدیة خداوندی فرماید و علی الذین یطیعون فدیة معلوم میکنی در این آیه حکم لا مقدار است این لا بطریق
 یعنی هر کسی که توانایی روز و ندارد فدیة بدهد. بعضی گفته اند این آیه مخصوصی است و فدیة از اجاع صاحب
 ثابت است و فرستادن شخصی دیگر با حال خود برای حج از واقعه حضرت اسحاق بن عیسی ثابت است و
 که از پیامبر رسید پیرم خلیل پیر است نمی تواند بر سر این سوار شود «فأجج عنه» (آیا من از طرف او لا
 حج کنم) پیامبر فرمود بلی در اکثر روایات لفظ «أجج» به فتح هجره و ضم حاء آمده است مطلب فدیة
 این است که آیا از طرف پیرم اصرار بستم حج کنم یا اگر چنین باشد این صورت دلیل بر صدق نخواهد بود
 چونکه صدق این است که شخصی را با حال خود به حج بفرستد و اتفاق حال قائم مقام حج قرار داده شود ولی لا
 از این حدیث ثابت نمی شود که نفقة از جانب شخصی بود که از طرف او حج شده است لذا استدلال از
 این حدیث درست نخواهد بود. جوابش این است که در بعضی روایات «أجج» آمده است یعنی به هم
 و کسر حاء (یعنی صیغه فعل ماضی محمول صریح است معنائش چنین است آیا بوی حله حال او از طرف او
 حج کرده شدی) در این صورت این حدیث دال بر صدق نخواهد بود به هر صورت فدیة روز و فرستادن شخصی
 با حال خود برای حج ازین ثابت است و این در میان فدیة و روز و موافق معائلت معقول نیست
 عقل چنین معائلتی را درک نمی کند روز و اگر سبب نداشت نفس است و فدیة سبب کردن است و حال که

برای حج خرج می شود عین است و حج یکسری افعال است که این افعال اعراض هستند لذا در میان اینها معاملات ترک و فسخ می شود لذا این دو مثال قضا و قیاس غیر معقول هستند

لکن محتمل است این عبارت جواب یک سوال صحت است و آن سوال این است فدیة دادن شیخ فانی برای روزه غیر معقول است و خلاف قیاس از این ثابت است لذا قیاس کردن چیز دیگری بر آن درست نیست حال آنکه شما احکام فدیة نماز را بر فدیة روزه قیاس کرده گفتید که اگر بر فدیة شخصی نمازهای قضائی مانده بود که وقت صرگ وضعیت کرد که از حال او برای نمازها فدیة داده شود بر وارش فدیة نمازها واجب می شود لذا شما فدیة نماز را بر روزه قیاس کردید جوابش این است که در اینجا دو احتمال وجود دارد یک احتمال این است که این نفس معقول به علت عجز و ناتوانی باشد (یعنی بخاطر عجز و ناتوانی شیخ فانی اجازه فدیة داده شده) طبق احتمال اول ^{این} فدیة نماز واجب نفس مخصوص روزه نخواهد بود بلکه هر کجا علت عجز و ناتوانی دیده شود حکم فدیة ثابت خواهد بود لذا طبق این احتمال فدیة نماز واجب خواهد بود که صرعا از نماز عاجز است و احتمال دیگر این است که نفس معقول به علت نباشد و مخصوص فدیة روزه باشد طبق این احتمال فدیة نماز واجب نفس شود یعنی نفس که بر این روزه وارد شده خاص روزه خواهد بود به طرف فدیة نماز تجاوز نمی کند اما طبق احتمال اول فدیة نماز واجب خواهد بود چرا که نماز مثل روزه است بلکه از روزه معتبر است لذا از روی احتیاط حکم به فدیة نماز کرده می شود و امید است که خداوند بفضل خود قبول کند و این موضوع از قول امام معصوم تأیید می شود که ان شاء الله فدیة برای او کافی خواهد بود همانطور که وارش بدون وصیت از جانب خود تبرعاً فدیة بدهد امید است که خداوند قبول کند و این با نظر استاد الله آمده و مسائل بر حقیقت خداوند متعلق کرده می شوند که صحت بر احتیاط هستند یعنی احتمال قبولیت و عدم قبولیت وجود دارد و متعلق کردن امام معصوم این مسئله را بر حقیقت خداوند دلیل بر این است که بر صحت احتیاط است نه اینکه بر فدیة روزه قیاس شده است مسائل قیاسی بر حقیقت خداوند متعلق که در نمی شود لذا اعتراض سابق وارد نمی شود

محمد بن یحیی (نایب)

(۴۴) ولا ینوجب المصدق بالاشارة... الى قوله فی الرکوع احتیاطاً -

ترجمه: واجب نمی کنیم ما صدقه کردن گویند یا بقیعتش را به این اعتبار که آن قائم مقام قربانی است بلکه به این اعتبار این احتمال واجب نمی کنیم که در ایام نحر قربانی در اصل قائم مقام صدقه است چونکه در باب مال صدقه کردن مشروع است بر همین خاطر با عود کردن وقت وجوب صدقه به طرف مثل خوردن می کند به همین خاطر امام ابو یوسف بهر صورت شخصی که امام را در نماز عید در حالت رکوع یافت گفته است که این شخص تکبیرات نخواند را نگویید چونکه این شخص قادر نیست از جانب خود تکبیرات قوت شده را قریب بجا آورد ولی ما جواب می دهیم که رکوع مشابه ^{قیام} است پس به اعتبار این مشابهت قوت شدن تکبیرات معقول نشده است پس این تکبیرات در رکوع احتیاطاً گفته می شوند.

توضیح: این عبارت جواب یک سوال مقدر است. سوال این است در ایام نحر ریختن خون جانور یعنی قربانی کردن آن را ثواب و قربت داشتنی یک امر غیر معقول و خلاف قیاس است از خص ثابت است. قال البیهقی فانما سئله ابیکم ابراهیم و قال علیه السلام «من وجد سعة ولم یضغ فلا یقرین مصلانا» لذا ثواب بودن قربانی خلاف قیاس است نباید چیزهای دیگر آن قیاس شوند و نباید چیز دیگری قائم مقام آن کرده شود در صورتی که مذهب شما احناف این است که اگر شخصی کبیر او قربانی واجب نبود به نیت قربانی حیوان خرید یا شخصی حیوان شخصی را بر این قربانی نذر کرد پس ایام نحر که گذشتند اگر آن حیوان زنده است صدقه نمود حیوان واجب است و اگر هلاک شد صدقه نیت آن واجب است پس شما بعد از گذشتن ایام نحر بر قربانی قیاس کرده تصدق حیوان یا بقیعت آنرا واجب قرار داده اید و تصدق را قائم مقام قربانی داده اید حال آنکه در ایام نحر قربانی او غیر معقول است و مثل ندارد لذا ما مناسب بود شما باید قضای قربانی یعنی وجوب صدقه را ساقط می کردید همانطور که نماز عید اگر فوت شود قضایش ساقط می گردد.

جواب: بعد از گذشتن ایام نحر صدقه حیوان یا بقیعت آن احتیاطاً واجب قرار داده شده است نه قیاساً.

و قضاء یعنی وجوب صدقه حیوان یا قیامت آن بعد از ایام نحر، عصاره قربانی نیست و بر قربانی میافزاید
 نشده بلکه بنابر عمل بر احتیاط است بدین نحو که در ایام نحر قربانی دو احتمال دارد: ۱- در ایام نحر قربانی
 اصل است و صدقه حیوان یا قیامت آن خلیفه و قائم مقام قربانی است. ۲- در ایام نحر تصدق حیوان
 صدقه به طرف قربانی کردن منتقل می شود و در این ایام مردم معلمان خداوند هستند و خداوند آنها را بوسیله صدقه
 که چرک اموال است معلمان می کند که خلاف شان خداوند است بلکه آنها را با گوشت یا کبیر و معلمان می کنند
 لذا بجای صدقه حیوان یا قیامت آن حکم به قربانی آن داده است خلاصه اصل در ایام نحر صدقه دادن حیوان یا
 قیامت آن بوده اما بخاطر عارضه ضیافت اصل ترک کرده شده و قربانی قائم مقام آن قرار گرفته و دلیل اصل
 بودن صدقه این است که در اموال صدقه مشروط شده است چونکه عبارت به معنای مخالفت با نفس نویسیه
 برائیل کردن چیز معصوب است و این معنای صدقه دیده می شود لذا صدقه اصل خواهد بود چونکه در ایام
 نحر صدقه اصل است به همین خاطر با وجود غویر کردن وقت بطرف قتل غویر کردن نفس می شود یعنی اگر مقام سلطان
 گذاشت و شخص نتوانست حیوان یا قیامت آنرا صدقه کند تا اینکه ایام نحر سال آینده قرار بدهد قضای قربانی
 فوت شده جائز نیست بلکه بجای قربانی کردن صدقه آن واجب خواهد بود اگر قربانی اصل بود و صدقه خلیفه و
 قائم مقام آن می بود در این صورت در ایام نحر سال آینده ~~در این صورت واجب بود که بپردازد~~ ~~و در این صورت~~ ~~و در این صورت~~ ~~و در این صورت~~
 قتل قربانی یا قربانی کردن واجب می بود پس جائز نبودن قربانی در ایام نحر سال آینده و بان مانع و وجوب
 صدقه بحال غویر علامت این است که در ایام نحر تصدق جائز یا قیامت آن اصل و قربانی قائم مقام آن است
 خلاصه این غویر احتمال وجود دارند پس وقتی که ایام نحر باقی هستند احتمال اول باطل و قربانی واجب
 خواهد بود و بعد از ایام نحر احتمال دوم باطل و تصدق آن واجب خواهد بود پس وجوب صدقه بعد از ایام
 نحر بخاطر قیاس بر قربانی نیست بلکه بخاطر احتمال دوم یعنی اصل بودن صدقه اصحاب لا صدقه واجب
 داده شده است.

و لهذا قال ابو يوسف رحمه الله: مصنف می گوید: وقتی که چیزی فوت شود و نزد مکلف مثل برای آن نباشد از ذمه مکلف ساقط می شود و قضایش واجب نمی گردد یعنی هر چیز که مثل معقول ندارد قضای آن واجب نیست طبق همین قاعده امام ابو یوسف رحمه الله فرموده است: اگر شخصی در نماز عمید امام را در حالت رکوع دریافت و به یقین دانست که آن تکبیرات زوائد را گوید امام از رکوع فارغ می شود و سرش را بلند می کند و در این صورت این شخص تکبیرات زوائد را ترک کرده با امام در رکوع همراه شود و تکبیرات را قضا نکند و ما چون که اینها از محل محل خود یعنی قیام فوت شده اند و مکلف قادر نیست که از نزد خود مثل آنها را ادا کند یعنی تکبیراتی که باید در قیام باشد بخیم بعد آوردن آنها در رکوع امکان ندارد گویا نزد مکلف مثل آنها موجود نیست لذا در رکوع قضا کردن آنها درست نخواهد بود همانطور که قرأت و قنوت فوت شده اگر در رکوع قضا کرده نمی شوند لیکن نزد احناف قضا تکبیرات در رکوع واجب است چونکه رکوع فرض است و تکبیرات زوائد واجب هستند لذا حتی الامکان هر دو رعایت کرده می شوند یعنی رکوع هم باید ادا بشود و تکبیرات هم گفته شوند و تسبیحات رکوع چونکه از مستحبات هستند در مقابل تکبیرات واجب ترک داده نمی شوند همین طور رفع یدین در وقت تکبیرات مستحب است و لذا احناف دستهای را از آنها هم هستی است و لذا بخاطر یک هستی، هست دیگری ترک داده نمی شود جواب دلیل ابو یوسف از جانب ما احناف این است که رکوع با قیام شباهت دارد یکی از وجه شباهت این است که در رکوع نصف پایین تر بر حالت خود قائم می ماند لذا در حالت رکوع من وجه قیام دیده می شود همچنین اگر کسی امام را در رکوع دریافت گویا قیام و جلالت و غیره را دریافته و این علامتی است بر اینکه رکوع با قیام شباهت دارد لذا به خاطر اعتبار کردن همین شباهت فوت شدن تکبیرات عمید در حالت رکوع من کل وجه صحیح نیست بلکه من وجه محل ادا باشد است و من وجه فوت شده است و وقتی که معامله این چنین است پس بنابر احتیاط تکبیرات عمید در رکوع گفته می شوند و این نظر نظیر قضا و شباهت بالاست و است

(۴) و هذه الاقسام كلها يتحقق... الى قوله اعثافه دون اعثافها

ترجمه: تمام این اقسام اداء و قضاء در حقوق العباد هم متحقق می شوند پس سپردن غلام غصب شده بعین ادا کامل است و بر گردان آن در حالیکه مشغول به دین یا جنایتی است بخاطر سببی که در قبضه غاصب بوده ادا قاصر است و اگر غلام دیگری را مهر قرارداد سپس آنرا خرید سپردن غلام ادا است حتی که زن به قبول آن مجبور کرده می شود اما ادا مشابیه بالقضاء است از این حیثیت که غلام قبل از سپردن ملک شوهر است چنانچه آنرا گردن شوهر نافی می شود لیکن آنرا گردن زن نافذ نمی شود

توضیح: مصنف می گوید احکام مذکوره اداء و قضاء همانطور که در حقوق الله دیده می شوند در حقوق العباد هم وجود دارند مثلاً همان حقوق الله است و در اینجا مثلاً همان حقوق العباد را بیان می کند چنانچه می فرماید اگر غاصب غلام غصب شده را به همان صفت و حالتی که غصب کرده بود به صاحبش برگرداند ادا کامل است چونکه در وصف غلام قصور و کمی پیدا نشده است و اگر غلام در قبضه غاصب قتل عمد بکند و بر او قصاص لازم بیاید یا اینکه مال کسی را تلف کند که بر او تالان واجب شده باشد یا اگر او نقص حسی پیدا شده باشد و غاصب این غلام را به مالک پیشتر از این ادا قاصر است ادا به این خاطر است که غلام غصب شده را برگردانده است ادا قاصر به این جهت خاطر است که در غلام قصور و نقص پیدا شده است اگر قبل از اینکه این غلام به ولی جنایت (اولیا قصاص) سپرده شود یا قبل از اینکه در برابر دین فروخته شود در قبضه مالک هلاک می شود غاصب بری می شود چونکه اصل ادا از جانب غاصب دیده نشده است اگر مالک غلام را به ولی جنایت سپارد یا غلام را قصاص گشته شود یا در برابر دین فروخته شود مالک می تواند قیمت غلام را از غاصب بگیرد چونکه بخاطر تبذیر و وصف غلام در ادا قصور پیدا شده است گویا غاصب غلام را ادا نکرده است اما بر او قیمت غلام واجب می شود

و اذا اصررت سبیس مصنف می نظیر اداء مشابیه بالقضاء را در حقوق العباد بیان کرده می گوید اگر کسی غلام شخصی دیگری را بعنوان مهر مقرر کرد مثلاً خاعد در وقت نکاح غلام معین غالباً مهرین زنش مقرر کرد سپس غلام را خرید به زن سپرد کرد این فعل حامد یعنی سپردن غلام ادا است اما مشابیه

بالقضاء است از این قاهر است که خاص همان غلام را بر زن سپرد که بر آن عقد نکاح واقع شده است
 حتی اگر زن منکوحه از قبول غلام مذکور انکار کند بر قبول مجبور کرده می شود چونکه وقتی شخصی حق
 دیگری را داد کند اما صاحب حق حقتش را قبول نکند بر قبول مجبور کرده می شود و این مجبور کردن
 علامت این است که از جانب شوهر داده شده است و مثلاً در ضامین این خاطر است که از بن شدن
 ملک حکما عین چیز بدل می شود لذا وقتی که غلام مذکور در ملک خالد بود شخصی دیگر بود وقتی که
 حامد شوهر زن آنرا خرید شخصی دیگری شد چونکه ملک بدل شد وقتی که آنرا به زن سپرد شخص
 دیگری شد به همین قاهر اگر شوهر قبل از سپردن غلام به زن او را آزاد کند آنرا می شود چونکه
~~همان در ملک زن را می دهد~~ ملک خود را زن است از زن قبل از تحویل گرفتن آنرا آزاد کند
 آزاد می شود چونکه هنوز در ملک زن نیامده است لذا شوهر غلامی را که بر او واجب بود یعنی مملوک
 خالد نتوانست آنرا به زن سپرد بلکه مثل آن یعنی مملوک خود را زن تحویل داد و سپردن غلام
 مثل واجب قضاء ناعیده می شود و چونکه در سپردن این غلام به زن شائبه ادا نمود وجود دارد لذا
 حقیقتاً قضاء نیست پس ادا و شائبه بالقضاء است

[۴۶] و ضمان الغصب قضاءً بمثل معقول
 ترجمه: ضمان غصب قضا به مثل معقول است و ضمان نفس و اعضاء بوسیله مال قضا بمثل مذ
 غیر معقول است اگر شخصی بر غلام غیر معین نکاح کرد پس سپرد کردن شوهر قیمت را و قضا در نکاح
 حکم ادا می باشد حتی که زن بر قبول کردن مجبور کرده می شود همانقدر که اگر به او مهر مستحق را می داد
 توضیح: در این عبارت انواع قضا در حقوق العباد مذکور هستند چنانچه معتد می فرمایند اگر کسی
 چیزی از اوقات امثال غصب کرد پس آنرا هلاک کرد و آن چیز در بازار یافت می شود بر غاصبه
 مثل آن واجب است بمثل امثال آن بپردازد (یعنی شود) اگر چیز معصوب از اوقات قیم است
 مانند حیوان یا از اوقات امثال است اما مثل آن در بازار یافت نمی شود در این صورت بر غاصبه

قیمت چیز معصوب واجب می گردد در صورت اول چیز ادا شده چونکه صورتاً و معنایاً با چیز معصوب
 معادل است لذا نفی قضا در مثل معقول کامل است و در صورت دوم چیزی که در صفت ادا نیست یعنی
 قیمت معنای آن چیز با شیء معصوب معادل است اما صورتاً با آن معادل نیست لذا نفی قضا
 در مثل معقول قاصر است از این دو اول مقدم است چنانچه اگر حیاتی که بقتل کامل قادر باشد
 ضیاع با مثل قاصر درست نخواهد بود البته اگر از ادای مثل کامل عاجز شد در این صورت ضیاع با
 مثل قاصر ادا کرده می شود بلکه شخصی که در حق او جنایت شده بر قبول ضیاع قاصر مجبور گردد می شود
 اگر کسی شخصی دیگر را خطا قتل کرد و بر او دینیه واجب کرده شد یا اینکه عضوی از اعضای کسی را
 خطا قطع کرد و بر قاطع دینیه یا ارش واجب کرده شد این ادا کردن دینیه قضا و بقتل غیر معقول است
 چونکه در میان مال و نفس انسان و اعضای انسان هیچ معادلتی نیست و عدم معادلت صورتاً که ظاهر
 است و معنایاً این خاطر معادلت نیست که مال مملوک است و بر آن تصرف کرده می شود و انسان
 مملک و معصوم نیست و معلوم است که در میان مملک و مملوک معادلتی وجود ندارد پس سؤال
 پیش می آید که اگر در میان نفس و اعضای و بر میان مال معادلت نیست پس دینیه چنان واجب می شود
 چنانچه این است که خداوند دینیه را بر این خاطر مشروع کرده چنان انسان که چیز غرضی است صفت ضایع
 بشود و اگر مردن با زنی نکاح کرد و بعد غیر معین را مهر قرار داد مثلاً گفت تو را در عوض یک غلام
 نکاح کردم سپس بشهر قیمت غلام را به زن تحویل داد این قضا و مشتایب بالاداء است معصوم
 کردن غیر معین اگر چه نزد فاضل درست نیست اما نزد احناف درست است پس نزد احناف
 اگر بشهر غلام متوسط خریده زن تحویل داد این ادا است ولی اگر قیمت غلام متوسط را
 تحویل داد این قضا و مشتایب بالاداء است قضا به این خاطر است که قیمت واجب نیست بلکه
 مثل واجب است و واجب خود غلام است و سیر در مثل واجب از جانب خود قضا گفته می شود لذا
 سیر در بین قیمت قضا است و سیر در بین قیمت مشتایب ادا به این خاطر گفته می شود که در صورت

حد کوره و وصف غلام صحیح است یعنی معلوم نیست که غلام اعلی است یا متوسط یا ادنی هست در چنین
 موارد غلام متوسط لازم می گردد ولی تشخیص متوسط بودن بدون قیست جتتحقق نمی شود طبق این
 اعتبار قیست اصل قرار می گیرد لذا سپردن قیست مانند سپردن عبد متوسط است و سپردن عبد متوسط
 ادراک است پس سپردن قیست عبد متوسط به معنای ادراک است که مشابه ادراک است پس مصنف
 می گوید سپردن قیست چونکه به معنای ادراک است لذا اگر زن از قبول قیست انکار کند قاضی می تواند او را
 رای قبول قیست مجبور بکند همانطور که بر قبول عبد متوسط مجبور کرده می شود البته نباید توجه
 داشت که سپردن قیست زمانی قضاء مشابه بالاداد خواهد بود که غلام غیر معین باشد اگر غلام به
 معین مهر مقرر شود در این صورت سپردن قیست قضاء محض است

[۴۶] ثم الشرع فرق بين وجوب في الواجب واحد:

توجه: سپس شریعت بین وجوب ادرا و وجوب قضاء تفاوت قائل شده است چنانچه شرح (شارح) به
 قدرت ممکنه را شرط برای وجوب ادرا قرار داده است نه بشرط برای وجوب قضاء چونکه قدرت
 ممکنه بشرط وجوب است و در واجب واحد وجوب حکم بر نفس شود
 توضیح: قبل از پرداختن به مسئله مورد بحث باید مقداری درباره قدرت بدایم قدرت بر سه قسم
 است ۱- قدرت حقیقی ۲- قدرت متعارف ۳- قدرت مجازی
 مراد از قدرت حقیقی توفیق خداوند است و مراد از قدرت متعارف عالم بودن اسباب و آلات
 است و مراد از قدرت مجازی موهوم بودن ملامتی اسباب و آلات است قدرت حقیقی او
 به همراه فعل بنده است و علت آن است و قدرت متعارف مقدم بر فعل است ^{صدار} تکلیف قدرت
 حقیقی نیست بلکه قدرت متعارفه است چونکه اگر ^{صدار} تکلیف قدرت حقیقی (توفیق الهی) می بود
 کافری که بزرگتر ضرره است حکم بر ایمان نمی بود چونکه قدرت حقیقی که همان توفیق الهی است
 نیافته است اگر توفیق می یافت ایمان می آورد و عدم ایمان دلیل بر این است که قدرت حقیقی

(توفیق) نیافته است لذا باید مکلف به ایمان نباشد در صورتیکه این کافر یا لاجماع مکلف به ایمان
ست خلاصه اینکه قدرت حقیقی همه در تکلیفی نیست و هم چنین قدرت متعارف (سماوی اسباب و
ارات) هم بر دو قسم است: ۱- قدرت ممکنه ۲- قدرت محیثه ۳- قدرت ممکنه که قدرت قاصده و
مطلقه هم نامیده می شود ادنی ترین درجه قدرت است که بر سبیل آن بنده بتواند فرضیه ای را که بر او لازم
است بدون خرج انجام دهد مانند حال برای زکات و حقه و از وقت که شخص بتواند بفارز را ادا
ند قدرت ممکنه است قدرت محیثه که قدرت کامل هم نامیده می شود آن است که بر سبیل آن بنده
تواند واجب را بجا آورد و این قدرت باعث سهل و آسانی واجب می شود مثلاً در شرط گذشتن سال بر
مال یا نالی بودن مال برای زکات قدرت محیثه است

المؤمن اصل مسئله ملاحظه شود: مصنف می گوید: شایع (ع) در بیان وجوب ادا و وجوب قضاء
تفاوت قائل شده و برای وجوب ادا قدرت ممکنه را شرط قرار داده اما برای وجوب قضاء قدرت ممکنه
را شرط قرار نداده حتی اگر شخصی در وقت بر ادا قادر بود ولی ادا نکرد پیشین بعد از خروج وقت قدرت
زائل شده باز هم بر او قضاء لازم است قدرت ممکنه برای وجوب ادا به این خاطر شرط است که اگر بنده
واجب بشود و قدرت ممکنه ثابت نباشد یعنی بنده بر ادا قادر نباشد تکلیف ما لا ینطاق لازم می آید یعنی بر
بنده چیزی لازم می گردد که از وسعت و توانایی او خارج است خداوند به چنین چیزی مکلف نمی کند چنانچه
فرمود: لا یكلف الله نقیلاً الا و سعه... اما قدرت ممکنه برای وجوب قضاء به این خاطر شرط نیست که
برای وجوب ادا قدرت ممکنه شرط است اگر بر وجوب قضاء هم قدرت ممکنه شرط باشد در واجب واجب
و وجوب حکم نیز می شود در صورتیکه در واجب واجب وجوب حکم بر نفس نشود تفصیلش چنین است: وقتی که
ثابت شد قضاء به همان سببی واجب می شود که بر سبیل آن ادا واجب شده است پس وجوب قضاء در
واقع بقا و همان وجوب است و وجوب جدید و دیگری نیست و قدرت بر ادا اول برای این واجب متحقق
شده است پس اگر قرار داده شود این قدرت شرط برای وجوب قضائی که در واقع بقا و همان واجب است

پس بشرط تکرار می شود یا تکرار بشرط و موجب که مشروط است تکرار می شود در نتیجه لازم می آید برای
یک واجب دو وجوب ثابت شوند و این باطل است پس ثابت شد که برای وجوب قضاء قدرت ممکنه
شرط نیست

(۴۶) والشرط کونه متوهم الی قوله للعجز الحالی :
ترجمه : و بشرط وجوب ادا متوهم الوجود بودن قدرت است نه متحقق الوجود بودن آن و چون
متحقق الوجود بودن قدرت از ادله سابقه نفی گیرد پس همین ظاهر ما لقسیم الزمان آخر وقت بجماعتی
بالغ شد یا کافری مسلمان شد نیاز بر ادا لازم می گردد پس این ظاهر که ممکن است بخاطر توقف کردن
خویش وقت اعتدال پیدا کند همانطور که برای حضرت سلیمان پیش آمد پس اصل (وجوب ادا) را
مشروع شد و بظاهر واجب شد نقل بخاطر ناتوانی و عجز در اصل همانطور که سوگند یاد کردن به
زدن آسمان است و این نظیر کسی است که ناگهان وقت نماز او را دریابد و او در سفر باشد بتحقیق
غضاب اصل وضو بطرف او متوجه می شود پس بخاطر عجز و ناتوانی حالتی بطرف خاک منتقل می شود پس
توضیح : مصنف می فرماید درست است که برای وجوب ادا قدرت ممکنه شرط است لازم نیست که
متحقق الوجود باشد بلکه متوهم الوجود بودنش کافی است مثلاً برای نماز ظهر این ادا را در وقت نزد
لازم نیست که نجاش چهار رکعت داشته باشد بلکه وهم آن کافی است یعنی اگر به اندازه تکبیر تحریم وقت
باشد نماز بر مکلف لازم می گردد دلیلش این است که قدرت ممکنه شرط است و ادا مشروط است و مقدم بر
بودن شرط بر مشروط ضروری است و مسلم است که متحقق الوجود بودن قدرت بر ادا مقدم نمی شود پس
بلکه همراه آن خواهد بود البته متوهم الوجود بودن قدرت بر ادا مقدم می شود وقتی که چنین برای وجود ادا و
متوهم الوجود بودن قدرت بشرط خواهد بود پس مصنف می گوید چونکه متوهم الوجود بودن قدرت
شرط است ما احناف می گوئیم اگر در آخر وقت بجماعتی بالغ شد یا کافری مسلمان شد یا زنی حائضه پاک
شد و بعد از آن تکبیر تحریم وقت باشد بر اینها نماز لازم می گردد البته نزد شافعی و زفر بر اینها نماز آن

وقت لازم نمی گردد چونکه نزد این حضرات صفیت قدرت شرط است صوهم العوود بودن آن کلمات نیست دلیل احکام این است که توهم قدرت یعنی باقی ماندن وقت بقدر تکبیر تصریح الراجح
 گنجایش تمام نماز را ندارد ولی امکان دارد بصورت خرق عادت آفتاب از گردش بایستد و وقت
 اعتدال پیدا کند چنانچه برای حضرت سلیمان خورشید بر گردانده شد چنانچه روزی به خاطر مشغولیت با
 اسباب و وظیفه عصرش فوت شد خیلی ناراحت شد خداوند خورشید را بر گردانید تا اینکه وظیفه اش را
 خواند و برای یوشع بن نون خورشید را متوقف کرد که در روز جمعه مشغول جهاد بود نزدیک بود
 قبل از پیروزی با غروب آفتاب شب هشتم شروع شود و قتال ممنوع گردد دعا کرد خداوند خورشید
 را متوقف کرد تا اینکه پیروز شد (این واقعه در بخاری آمده است) خلاصه در وقت تنگ بماند از
 تکبیر تصریح بخاطر توهم قدرت در حق هکلف ادا و شروع گردید اما چونکه عاجز است و موجب اذیت
 بطرف و موجب قصدا و منتقل می شود همانطور که اگر کسی سوخته یاد کند که به آسمان دست می زند این
 یمن منعقد می شود چونکه حسن آسمان ممکن است همانطور که پیامبر ما و حضرت عیسی به آسمان
 دست می پدید آورده اند و قول جناب قرآن آمده است *انا انزلنا السحاب و ولی جود عارتا دست*
 زدن آسمان محال است حالف عاجز محسوب می شود و نفوس حاشی می گردند و کفار و مجرمان واجب می شود
 سپین مصنف می گردید اعتبار کردن توهم قدرت چنانکه شخصی است که در سفر که ناگهان وقت نماز فرا
 برسد و بخاطر نبودن آب برای تعالی آب قادر نباشد ولی بطریق کرامت ممکن است خداوند آب ظاهر کند
 چنانچه نزد انبیا و پیغمبر آب جاری شد و ابواب با بر زمین زرد چشمه جاری شد لذا بخاطر این امکان
 و توهم قدرت ابتداء اصل یعنی خطاب و وضو (فاغسلوا و وجوهکم) بطرف مسافر متوجه می شود
 و وضو واجب می شود اما چونکه عادتاً ^{بدون} کرامت ضرورتی ندارد آن آب محال است لذا مسافر عاجز شمرده
 می شود لذا بخاطر عجز حالی و نفوس خطاب اصل یعنی آب و وضو بطرف خلیفه یعنی خاک و تیمم
 منتقل می گردد بر مسافر تیمم واجب می گردد

۴۷) ومن الاداء ما لا يجب الى قوله لا يملك الصفة

ترجمه: یکی از ادایا آن است که واجب نمی شود مگر با قدرت میسر. برای ادای و این قدرت یک درجه از قدرت قبلی بیشتر است و فرق میان این دو قدرت این است که بخاطر قدرت دوم صفت واجب تغییر می کند و واجب آسان و سهل می گردد پس دوام قدرت میسر برای بقای واجب شرط نمی خواهد بود چونکه وقتی حق (واجب) به امر مصطفی واجب گردید، واجب باقی نمی ماند مگر به همراه آن صفت و توضیح: قبلاً گفتیم که قدرت دو قسم دارد قدرت ممکنه و میسر. این هم گفته شد که برای وجوب ادای قدرت ممکنه شرط است نه وجوب قضاء. در اینجا مصطفی می گوید که بعضی از ادایا چنان هستند که برای آنها قدرت میسر و شرط است. قدرت ممکنه کافی نیست یعنی اگر قدرت میسر دیده شد ادای عتد واجب می شود و الا واجب نمی گردد. فرق بین قدرت ممکنه و میسر این است که قدرت میسر یک درجه از قدرت ممکنه بالاتر است چونکه با قدرت ممکنه فقط امکان ادای مأموریه ثابت می شود اما با قدرت میسر امکان یُسیر (آسانی و سهولت) هر دو ثابت می شوند. و فرق بین ممکنه و صفت فرق میان حکم این دو قدرت را بیان کرده می گوید: بخاطر قدرت میسر صفت واجب از عُسیر (دشواری) و امکان بطریق یُسیر و آسانی متغیر می شود و واجب برای که مکلف سهل و آسان می گردد پس مصطفی می گوید وقتی که واجب با قدرت میسر واجب شد پس این صورت برای قبلی واجب دوام قدرت میسر و شرط است یعنی تا وقتی که قدرت میسر باقی است و واجب باقی می ماند وقتی که قدرت میسر متغیر شد واجب متغیر می گردد چونکه وقتی واجب مذکور با صفت صفت یُسیر و آسانی واجب گردید اگر با صفتی شدن قدرت میسر باز هم واجب باقی بماند در این صورت که صفت یُسیر تبدیل به عُسیر می گردد و واجب که با صفت یُسیر واجب شد و لازم می آید با صفت عُسیر ادای شود یا که این خلاف حکمت شرع است این دلیل را مصطفی با عبارت خود چنین بیان کرده وقتی که حق یعنی خدا واجب با صفت واجب گردید، با اعلان صفت باقی می ماند و بدون آن صفت باقی نمی ماند چونکه واجب با این صفت

صحت مشروط شده است لذا برای بقای واجب بقای صفت مذکور هم ضروری است پس ثابت شد که برای بقای واجب دوام قدرت صیبره شرط است.

(۴۸) ولهذا قلنا بان لا یسقط... الى قوله بالتفک من الزراعة:

ترجمه این همین خاطر ما گفتیم وقتی که نصاب هلاک شد زکات ساقط می شود وقتی که محصول هلاک شد عشر ساقط می شود و وقتی که آفتی گشت راهلاک کند خراج ساقط می گردد چونکه شریعت ادای را با صفت صیبره واجب کرده است مگر نه یعنی که زکات را به حال نامی حوالی خاص کرده است و عشر را به محصول حقیقی و خراج را به قادر بودن بر کشت خاص کرده است.

توضیح: قبلاً گفتیم که هر واجبی که برای قدرت صیبره شرط است برای بقای آن واجب دوام قدرت صیبره هم شرط است بخاطر شرط بودن دوام قدرت صیبره بر آن بقای واجب و علمای احناف گفته اند اگر بعد از گذشتن سال و قبل از ادای زکات نصاب هلاک شد زکات از نصفه مکلف ساقط می شود و نیز اعم شافعی ساقط می شود (هم چنین اگر محصول هلاک شد عشر ساقط می گردد و اگر آفتی آسانی گشت راهلاک کرده خراج ساقط می شود چونکه ادای این هر سه چیز با صفت صیبره واجب شده است در مورد زکات صیبره این است که در هر حال زکات نیست بلکه حال به اندازه نصاب نامی باشد و سال بر آن بگذرد که اینطی عیالات صیبره هستند همین طوری برای وجوب عشر وجود محصول حقیقی شرط قرار داده شده که این دال بر قدرت صیبره است و اگر نه قدرت ممکنه با نفس زراعت ثابت می شود یعنی در مورد عشر گفته نشده که هر کس زمین عیشی داشته باشد کشت کند عشر واجب است خواه محصول حاصل شود یا نشود خلاصه آنکه با صفت صیبره واجب شده است همین طوری برای وجوب خراج هم صورت بر زراعت و کشت شرط قرار داده شده است یعنی شرط بارش باران و وجود آلات کشت و شوریزار نبودن زمین عیالات قدرت صیبره هستند خلاصه در این عبادت مالی مذکور قدرت صیبره شرط است و قبلاً گفته شد که برای بقای واجب دوام قدرت صیبره شرط است لذا در بقای وجوب اینها هم دوام قدرت صیبره شرط خواهد بود پس وقتی که بعد از گذشتن سال

وقبل از ادای زکات نصاب هلاک بشود قدرت صیبره هم متغی می شود لذا از زکات هم نصاب قطعی گردد اگر
 در این ~~حکایت~~ ~~صیبره~~ ~~هم متغی می شود~~ ~~لذا از زکات هم نصاب قطعی گردد~~ ~~در این~~ ~~صفت~~ ~~یُسیر~~ ~~تبدیل به عسری~~ ~~گردد که خلاف حکمت شرعی است~~ ~~البتة اگر حصه ای از نصاب هلاک بشود فقط با~~
 زکات آن حصه نصاب قطعی گردد همچنین اگر بعد از گذشتن سال قبل از ادای زکات صاحب نصاب به
 مالش راهلاک کرد نزد علمای احناف بر او زکات واجب می گردد چونکه در حق مستحق زکات یعنی که
 فقیر تعدی کرده است لذا از جهت بر او زکات واجب می شود همین طور اگر مقام معصوم از صیبره عسری هلاک
 نشود عسری نصاب قطعی گردد چونکه در این صورت اگر عسری واجب نشود صفت یُسیر تبدیل به عسری می گردد
 البتة اگر حصه ای از معصوم هلاک بشود عسری همان حصه نصاب قطعی گردد همچنین اگر در خراج هم قدرت حد
 صیبره فوت شد مثلاً باران یا آفات کثمت وجود ندارد یا زمین شور و زار است خراج نصاب قطعی
 می گردد اگر در این صورت هم خراج واجب می گردد صفت یُسیر تبدیل به عسری می گردد که خلاف عسری
 است لذا بخاطر عدم قدرت صیبره خراج واجب نمی شود

(۴۸) ولهذا قلنا ان الحائش... الى قوله على محل مشغول بحق الغير: -
 ترجمه: به همین خاطر ما گفتیم کسی که در سوتندش حائش شد و قن که مالش رفت کفار به وسیله مصوم ادا
 بکند چونکه اختیار دادن در انواع کفار با احوال و انتقال از کفار با احوال بطرف کفار با الصوم بخاطر عجز و صلا
 ناتوانی فی الحال با وجود توهم قدرت در زمان آئینده برای آسان کردن ادا هست پس کفار با احوال
 از قبیل زکات است حکم اینکه در اینجا مال غیر معین است لذا بعد از حنث و عجز مالی که به او می رسد قدری
 بوسیله آن دوام پیدا می کند و به همین خاطر در اینجا هلاک شدن و هلاک نکردن برابر هستند چونکه تعدی زکات
 در تجاوز حد و م است بر محلی که مشغول بحق دیگری باشد

توضیح: مصنف می گوید چونکه برای بقاء واجب دوام قدرت صیبره بشرط است به همین خاطر
 می گوئیم اگر شخصی که توانایی ادای کفار به وسیله مال دارد در سوتند خود حائش شد و بعد از حائش شدن

لعمري ما الش صایع شد این شخص کفاره خود را بوسیله روزه ادا کند چنانکه کفاره بالعمال با قدرت صیبر واجب
 شده است قبلاً گذشت که برای بقای واجب بقا و دوام قدرت صیبر شرط است وقتی که حال این شخص
 رفت قدرت صیبر فوت شد لذا کفاره بالعمال هم منتفی شد پس کفاره بوسیله روزه ادا کند مصنف برای
 اینکه کفاره بالعمال با قدرت صیبر واجب می شود دو دلیل آورده است یکی حاصل دلیل اول این است که اگر
 کفاره بالعمال سه اختیار داده شده که غلام آزاد کند یا ده نفر مسکین غذا دهد یا پوشاک بدهد چنانچه خداوند
 فرمود: **فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ اَوْ اَسْلَابُ مِائَةِ مَسْكِينٍ اَوْ اَحْرَارُ** که این اختیار دلیل بر تسری آسانی
 است از یک چیز مضی و واجب کرده می شد ادلی آن شاق و عسکری بود پس معلوم شد که کفاره بالعمال با قدرت
 صیبر واجب شده است **دلیل دوم** این است اگر شخص حالت باز کفاره مالی عاجز است حال ندارد
 این عجز فوری و حالی او اعتبار کرده می شود حکم کفاره اش از حال به روز و منتقل می شود یعنی باز روز کفاره
 ادا کند حال آنکه این امکان وجود دارد که این شخص در آینده مالدار شود باز وجود این اصلاً با قدرت و توهم
 قدرت عجز فوری و حالی او اعتبار کرده شد که این دلیل بر تسری و آسانی است خلاصه با این دو دلیل ثابت
 شد که کفاره بالعمال با قدرت صیبر واجب است لذا کفاره بالعمال چنانچه زکات است یعنی همانطور که برای زکات
 دوام قدرت صیبر شرط بود برای کفاره بالعمال هم بقای قدرت صیبر شرط است لذا بعد از آنکه شدن وقتی که
 حال هلاک شود کفاره بالعمال ساقط می گردد و حکم کفاره به طرف روز و منتقل می شود
 الا ان الحال ههنا غیر عنین **باین عبارت جواب یک سوال** قدر است سوال این است که هم اکنون
 گفتید کفاره بالعمال چنانچه از قبیل زکات است در صورت زکات اگر کسی بعد از گذشت سال قبل او ادلی
 زکات نصیبش هلاک شد زکات ساقط می شود اگر چنانچه حال دیگری به اندازه نصیب حاصل شد زکات
 بر این حال لازم نیست حکم با گذشت سال اما بر مورد کفاره شماعی گوئید اگر مالش هلاک شد باز روز کفاره
 بگیرد اما وقتی که در این حال باشد با حال کفاره ادا کند شماعی این فرق را قائل هستید در صورتیکه
 باید دوباره کفاره بالعمال واجب نشود چونکه شماعی گوئید کفاره بالعمال از قبیل زکات است

جواب: کفار بالاعمال اگر چه نظیر و مانند (از قبیل) زکات است ولی با آن تفاوت دارد چونکه زکات واجب است به حال معین است و در مورد زکات شریعت قدرت بر زکات را بغایر مالی اعتبار کرده که بغایر مالی آن زکات واجب شده وقتی که این حال هلاک شد قدرت ساقط می شود لذا واجب هم ساقط می شود و بعد از حصول حال دیگر دوباره زکات لازم نمی گردد مگر بآنکه هشت سال اما کفار بالاعمال واجب است به حال معین و مشخص نیست بلکه واجب است به مطلق حال است. وقتی که ایضا واجب است مالی که در وقت حشر می موجود بود به حال معینی که بعد از حاصل می شود برابر و مساوی است لذا هر مالی که برای حشر حاصل می شود باید آن قدرت ثابت می شود لذا کفار بالاعمال واجب می گردند و همین خصیصه می گویند در مورد کفار بالاعمال چونکه حال معین نیست لذا در مورد ساقط شدن کفار هلاک شدن مالی و هلاک کردن آن مردود است برابر هستند یعنی اگر حال هلاک بشود کفار از مال به روزم منتقل می شود همینطور اگر صاحب مالش را هلاک کنند باز هم کفار از مال به طرف روزم منتقل می شود در صورتیکه با هلاک کردن حال زکات ساقط نمی نشود تفاوت این دو مسئله این است که **در زکات** زکات مال معین است با هلاک کردن آن بعد از آن که در محلی دیده می شود که با حق غیر یعنی حق فقر از مشغول است لذا زجر آن زکات واجب می شود اما در مورد کفار بالاعمال با هلاک کردن مال بعد از آن که مشغول به حق غیر باشد دیده نمی شود و لذا به خاطر عدم تقدیر با هلاک کردن مال هم کفار بالاعمال واجب نمی گردد.

[۴۹] واما الحج فالشرط فيه الى قوله الى دولام شرط الوجوب:

ترجمه: اما حج، پس شرط در آن قدرت بر سفر معتاد است بوسیله سواران و توپ و غیره و گاهی واقع می شود مگر به همراه چند خادم و چند نگار و چند سواران و این چیزها با اما جماع شرط نیست به معین خاطر این که خاطر این چیزها برای دوام واجب شرط نخواهد بود همینطور صدقه فطر واجب نمی شود با صفت یسر که بلکه بشرط قدرت که آن غذا (غنی بودن) است و واجب می گردد تا که شخصی که محتف به این غذا است از ادبیت و صلاحیت غنی کردن دیگران را پیدا نکند آیا نمی بینی که صدقه فطر بخاطر وجود لباسهای مستعمل هم

واجب می شود حال آنکه باین لباسها شیر حاصل نمی شود چونکه لباسهای مستعمل نامی نیستند پس بقادر و جوب صدقه فطر محتاج دوام بشرط وجوب نیست.

توضیح: قبلاً گفتیم که برای بقای واجب دوام قدرت صسیره بشرط است مانند زکات و عشر، لیکن برای بقای واجب دوام قدرت ممکنه بشرط نیست مانند حج و صدقه فطر که این هر دو با قدرت ممکنه ثابت می شوند چنانچه مصنف می گوید در حج قدرت ممکنه بشرط است قدرت صسیره بشرط نیست قدرت ممکنه این است که انسان توشه و سوار می داشته باشد چونکه بدون زانو و سوار می غالباً انسان قادر بر سفر نیست قدرت صسیره برای حج این است که چند خازم و چند کارو چند سوار می داشته باشد و مواد غذایی زیاد داشته باشد که اینها بالا اتفاق لازم نیستند پس برای وجوب حج قدرت صسیره بشرط نیست پس اگر کسی امکانات حج را داشت و باز هم حج نکرد که مالش هلاک شد حج بر ذمه اش باقی می ماند و ساقط نمی شود و اگر کسی را گردن همین طور صدقه فطر هم با قدرت ممکنه واجب می شود با قدرت صسیره واجب نمی گردد و قدرت ممکنه در مورد صدقه فطر این است که غنی شرعی یعنی مطلقاً مالک تضایب باشد خواه مال نامی باشد یا غیر نامی و ولی این غنا صسیره نیست چونکه صسیره از مال حاصل می شود که نامی باشد و صدقه فطر از فایده آن مال ادراک کرده شود حال آنکه برای وجوب صدقه فطر نامی بودن تضایب بشرط نیست به همین خاطر گذشتن سال هم بشرط نیست بلکه اگر کسی در شب عید قبل از صبح صادق مالک تضایب گردد صدقه فطر بر او واجب می گردد اما چرا برای صدقه فطر قدرت ممکنه یعنی غنی بودن بشرط است؟ جواب این این است که در حدیث بخاری آمده که خیر الصدقه ما لکن عن غلم غنی بهترین صدقه آن است که بر غنی واجب است از این حدیث معلوم می شود که برای وجوب صدقه فطر اعتبار کردن صفت غنا در مکلف ضروری نیست و علت دوم آن است که خود مصنف به آن اشاره کرده است که مقصود از صدقه فطر غنی کردن فقیر است این زمانی ممکن است که خود ادراک کننده صدقه فطر فقیری را که غنی باشد نتواند دیگری را غنی بکند به همین خاطر برای وجوب صدقه فطر قدرت ممکنه یعنی غنا (غنی بودن) بشرط قرار داده شد پس مصنف برای وضاحت این مسئله که برای وجوب

صدقه فطر قدرت صیبره بشرط نیست می فرماید اگر نزد کسی لباس مسکین را از او فاعبت اصل باشد و در حالت آنفاله اندازد بصلاب برسد بر او صدقه فطر واجب می گردد حال آنکه بخاطر نام نبودن این لباسها بصر حاصل نیست پس ثابت شد که برای وجوب صدقه فطر قدرت ممکنه بشرط است قبل گذشت که برای دوام واجب و دوام قدرت ممکنه بشرط نیست چنانچه امروز عید الفطر ~~مستحب~~ مال بصلاب هلاک شد و شخص صدقه فطر سر را برداخت نکرده بود صدقه فطر از ذمه اش ماقطعی شود

(۵۰) فضل فی صفة الحسن الی قوله لعنی فی غیره

ترجمه: این فضل در بیان حسن مأموریه است مأموریه بر دو قسم است: حسن بخاطر معنای که در ذات مأموریه است و حسن به خاطر معنایی که در غیر مأموریه است

توضیح: مصنف می گوید که وجود صفت حسن در مأموریه ضروری است همانطور که در صفت غنه وجود

قباحت ضروری است چونکه آموز و ناه فداوند حکیم است و حکیم به چیز خوب امر می کند و از چیز بد و

قبیح منع می کند پس هر چیزی که حکیم بر آن امر کند یقیناً حسن خواهد بود و هر چیزی که حکیم از آن منع

کند یقیناً قبیح خواهد بود پس مصنف مأموریه را به دو قسم تقسیم می کند: ^{لست} **الحسن** آن است که

که حسن به وزن واسطه بر ذات مأموریه وجود دارد ^{لی} **الحسن** لغیره آن است که حسن در ذات مأموریه و

نیست بلکه حسن یعنی منشأ حسن غیر از مأموریه چیز دیگری است و مأموریه بر آن دخلتی ندارد

(۵۱) والذی حسن ^{لعنی} فی عین نوعان الی قوله غیر عین او حاله

ترجمه: آنچه که بخاطر معنی فی ذات حسن است دو قسم دارد (قسم اولی) این است که معنی در ذات

مأموریه است مانند غلتار چونکه غلتار با افعال و اقوالی ادای شود که بران تعظیم وضع شده اند و تعظیم

فی نفسه (بر ذات خود) حسن است مگر اینکه تعظیم در غیر وقت خورد و در غیر حالش باشد

توضیح: در اینجا مصنف می گوید مأموریه حسن لغیره بر دو قسم است: ^{لی} **الحسن** لغیره بدون واسطه

یعنی حسن در مأموریه به خاطر معنایی ثابت است که آن معنی در ذات مأموریه است که ^{لی} **الحسن** آن

تعارف است چونکه نیاز مجموعی ای از افعال مانند رکن وجود و اقوال مانند ثناء و قرأت و تسبیح است که همه اینها برای تعظیم خداوند وضع شده اند و تعظیم بخاطر مشتمل بودن بر تشکر صنعم فی نفسهم حسن است لذا این افعال و اقوال بذاته بدون واسطه حسن است لذا نیاز بالذات بلا واسطه حسن است الا ان یكون... در اینجا مصنف از جمله التعلیم حسن فی نفسهم استنباط کرده می گوید تعظیم بدون تشکر لذاته حسن است ولی زمانی که در وقت خود و در حال خودش باشد چنانچه اگر تعظیم بی موقع صورت گرفت مثلا در اوقات مکرر و تعظیم صورت گرفت یعنی نیاز خوانده شد در این صورت این تعظیم حسن نیست بلکه قبیح و ناپسند است همین طور اگر تعظیم در حال مناسب خود نباشد مثلا در حالت عورت یا جنابت تعظیم بشود یعنی نیاز خوانده نشود این تعظیم حسن نیست بلکه قبیح و ناپسند است.

[۵۰] ما المحقق بواسطه بما كان المعنى الى قوله ومخافة الله:
ترجمه: (دوم آنکه) بخاطر واسطه ای ملحق است با آنچه که معنی در ذات آن است مانند زکات و روزه و حج چونکه این افعال بواسطه حاجت فقیر و مشغول نفس و شرارت مکران و خصصه غنی کردن بندگان خداوند و مغلوب کردن دشمن خدا و تعظیم شعائر الله هستند پس این افعال از طرف بنده برای خداوند بدون ثالث (بدون واسطه امر خارجی) حسن قرار می گیرند چونکه این وسایط به آفرینش خدا ثابت است و بطرف او منصوب هستند توضیح: مصنف برای حسن لعین رو قسم ذکر کرده بود ای احسن لعین بلا واسطه ای احسن لعین بالواسطه ذکر اول با صالحتش لذت داشت در این عبارت قسم ثانی را بیان می کند و می فرماید این ثانی آن است که بواسطه ای بی نوع اول ملحق است مانند زکات و روزه و حج و زکات ظاهر اصابه مال است که عقلا باید قبیح باشد اما در زکات حسن به این خاطر پیدا شده است که بواسطه زکات حاجت بنده فقیر خدا بر آورده می شود و این حاجت فقیر به خاطر پیدا کردن خداوند است و فقیر در آن نقش نداشته لذا زکات حسن است و همچنین روزه بظاهر اگر چه نگذاشتن نفس و تلقی کردن آن است عقلا باید صریح باشد اما چونکه باعث مغلوب شدن دشمن خدا یعنی نفس اماره است در آن حسن پیدا شده است و دشمن نفس اماره هم مخلوق خدا است و همچنین

حج بخاطر هر عمل مسافرت و دیدن جاهای نو ناگون است که در این امور حسنی وجود ندارد چونکه این کارها را تا جبر هم انجام می دهد که آنها را حسن نمی دانند و این در حج به خاطر شرافت مکان یعنی کعبه الله حسن پیدا شده است که خداوند به کعبه بیست بر جاهای دیگر شرف بخشیده است و این شرافت هم مخلوق خداست پس وقتی که این وسایط بعضی مخلوق خدا هستند و بعضی در آنها اختیاری ندارد گویا این وسایط اصلاً وجود ندارند پس این افعال مذکور یعنی زکات و روزه و حج حسن لعینه قرار می گیرند و از طرفی چونکه در حسن بودن این افعال وسایط مذکور کاملاً بی اثر نیستند لذا این افعال حقیقتاً حسن لعینه نیستند بلکه ملحق به حسن لعینه هستند

۵۱) و حکم هذين الذین ... **الى قوله ما يسقط بعينه** :

ترجمه : حکم این هر دو نوع یکی است و آن حکم این است که وقتی وجوب ثابت شد با قاطعیت بخود ملزم به انجام دادن واجب یا عارض شدن چیزی که بعینه بلا واسطه واجب را ساقط کند

توضیح : مصنف می گوید حسن لعینه و آنچه که بلا واسطه به حسن لعینه ملحق شد حکم هر دو یکی است و حکمشان این است که وقتی واجب بر ذمه مکلف ثابت شد قطعاً در صورت ساقط می شود ؛ اینکه آن واجب را بجا آورد ؛ اینکه چنان چیزی عارض شود (پیش بیاید) که بعینه بلا واسطه واجب را ساقط کند مثلاً حیض و نفاس که بلا واسطه نماز را از ذمه مکلف ساقط می کنند و چون صلیق که نماز نیست و روزه و حج و زکات را ساقط می کنند

۵۲) والذین حسن لعین فی غیر ذلک ... **الى قوله يحصل بنفس الفعل** :

ترجمه : آنچه که بخاطر معنی فی غیره حسن است دو قسم دارد : ۱- اولی آن است معنایی که بخاطر آن فعلی ماضی به حسن است ، بعد از فعل ماضی به ، از فعل مقصود حاصل نشود مانند وضو و سعی بطرفی بقاره

۲- دوم آن است که آن معنی یا فعل ماضی به حاصل نشود مانند ادای نماز جنازه به میت مسلمانی

۳- چهارم و اقامه حدود ، چونکه معنایی که بر آن حسن وجود دارد یعنی الهی حق مسلم (در نماز جنازه) و ده

۴- هفتم که در دشمنان خدا (بر حجاب) و باز داشتن از نماز الهی (در اقامه حدود) از نفس فعل ماضی به

توضیح: در اینجا مصنف مأمور به حسن لغیر و ~~موصوف~~ تقسیم آنرا بیان می کند. حسن لغیره آن است که در ذاتش حسن نیست بلکه بخاطر مغیر یعنی چیز دیگری در آن حسن پیدا شده است و در حسن بودن مأمور به هیچ دخلی ندارد و آن بر دو قسم است. ۱- آن است که همان چیزی که مشتق حسن است و معنای حسن در آن است با انجام فعل مأمور به ادائیجی شود بلکه برای ادای آن عمل مستقل لازم است ~~و هر چه غیر از این~~ یعنی برای مأمور به عمل مستقل وجهی لازم است و برای آن غیر (مشتق حسن) هم عمل جداگانه لازم است. ۲- قسم دوم آن است که با انجام مأمور به آن غیر (مشتق حسن) هم انجام ~~عملی~~ ~~تکلیفی~~ ~~معمول~~ مأمور به غیر هر دو با یک عمل انجام می گیرند مثال قسم اول وضو و سعی بطرف نماز جمعه است. و وضو و تقیم حسن ندارد چونکه سرنگردن اعضا و جوارح ضایع کردن آب است اما وقتی که به اراده نماز وضو کردی خود و نماز بدست خود حسن است نه وضو حسن پیدا می شود پس وضو حسن لغیره است و با انجام وضو چونکه نماز انجام نمی گیرد بلکه عمل جداگانه برای نماز لازم است لذا وضو مثال نوع اول است همین طور سعی بطرف جمعه بذات خود حسن نیست بلکه بخاطر نماز جمعه در آن حسن پیدا شده است پس سعی الی المجمع حسن لغیره است و چونکه با سعی بنماز جمعه انجام نمی گیرد بلکه عمل مستقل لازم است لذا سعی الی المجمع مثال نوع اول است.

و اصله قسم دوم نماز بر حدیث مسلمان، جهاد و قائم نمودن حدود است. نماز بر حدیث بظاهر مشتق با حدیث بر حدیث است و چونکه حدیث بر حدیث نشاء می شود اما چونکه در ادای صلاة علی العیت حق مسلمان ادا کردی می شود و ادای حق مسلمان امری مستحب است لذا بخاطر آن نماز حقا و حسن قرار می گیرد لذا نماز حقا و حسن لغیره است و چونکه با ادای نماز حقا و حق مسلمان ادائیجی شود و عمل مستقل دیگری لازم نیست لذا اصثال حسن لغیره نوع دوم است. همچنین جهاد بظاهر عذاب دادن دشمنان ضلوفه ای کردن آبیاریها است که حسن ندارد ولی چونکه قصود از جهاد باینکه کردن کلمة الله و هلاک کردن دشمنان خدا است و مسلم است که این دو کار خوب هستند لذا در جهاد حسن پیدا می شود و جهاد حسن لغیره قرار می گیرد و چونکه اعلائی کلمة الله و هلاک دشمنان قیام

جهاد حاصل می شود و نیاز به عمل جداگانه دیگری نیست. لذا جهاد هم مثال حسن لغیر نوع دوم است.

همچنین اقامه حدود مثلاً رجم نمودن زانی و قتل کردن قاتل عمد در قصاص یا تازیانه زدن شرابخور که فی نفسه

بذات دادن بندگان است اما چونکه مقصد از اقامه حدود بازداشتن مردم از گناه است اقامه حدود حسن لغیر نوع

ثانی می آید و چونکه با اقامه حدود بازداشتن مردم از گناه حاصل می شود و عمل جداگانه دیگر لازم نیست پس اقامه

حدود مثال حسن لغیر نوع دوم است.

۵۱ و حکم هذین النوعین واحداً یعنی الی قوله بسقوط الغیر

ترجمه: حکم این دو نوع هم یکی است و آن این است که با وجوب غیر واجب باقی می ماند و با سقوط غیر

واجب ساقط می شود.

توضیح: مصنف می گوید همانطور که حکم هر دو نوع حسن لغیر نوع حسن لغیر هم یکی است و حکم

و حکم شان این است که تا صادر امیکم آن غیر (مشتا حسن) واجب است مأمور به هم واجب باقی می ماند و زمانی که چونکه

وجوب دیگر ساقط شد و وجوب مأمور به هم ساقط می شود چنانچه تا وقتی وقتیکه نیاز فرض است و ضرر و صرف

هم فرض است وقتی که بنا بر حیض یا نفاس یا خون نیاز ساقط شد و ضرر هم ساقط می شود صادر امیکم نیاز باقی

جمع فرض است یعنی الی الجمعه هم فرض است وقتی که بخاطر مرض یا سفر یا غدر دیگر جمعه ساقط شد یعنی الی جمعه

الجمعه هم ساقط می شود همینطور صادر امیکم اگر حق مسلمان واجب است نیاز جنازه بر صیت مسلمان واجب است

است زمانی که اگر حق مسلمان بنابر باغی یا رهن بودن ساقط شد صلاة علی الهیت هم ساقط می شود و آن

رهن و باغی بر مسلمان حتی ندارند لذا نیاز جنازه آنها بر مسلمان واجب نیست و همینطور صادر امیکم بر زمین

و دشمن خدا (کفار) وجود دارند جهاد واجب است اگر بالفرض تمام زمین از وجود غیر مسلمین پاک شود

جهاد هم ساقط می گردد البته مسلمان شدن تمام مردم روی زمین خلاف حدیث است چونکه روایت است این دعوی

دین همیشه قائم می ماند و جماعتی تا قیامت در دفاع از آن جهاد می کنند لذا می توانیم بالفرض اگر تمام مردم مسلمان

نشوند جهاد ساقط می شود همین طور صادر امیکم اگر انسان صریح حد باقی هستند اقامه حد باقی می ماند اگر بالفرض

تمام موجب حد باقی نماند و خوب اقامه حدود رسا قطعی شود.

فصل فی النہی و هو الی قولہ غیر مشروع اصلاً: ۱۵۲

ترجمہ: این فصل در بیان نہی است و نہی در صفت قبیح چنان تقسیم می شود کہ امر در صفت حسن تقسیم می شود (اولی) آن است کہ قبیح لعینہ وضعی است مانند کفر و کار بی ہودہ (دومی) آن است کہ من حیث الشرع بواسطہ عدم اہلیت و عدم جعلیت بہ قبیح لعینہ وضعی ملحق است مانند نماز صحّت (شخص بہی وضعی) و بیع شخص آزاد و بیع چیزی کہ در صلب پدران و رحمہای مادران است در این ہر دو نوع حکم نہی بیان این مضمون است کہ وضعی عنہ اصلاً مشروع نیست.

توضیح: نہی در لغت بمعنای منع کردن و بازداشتن است و در اصطلاح علماء اصول این است کہ شخصی خود را بر ترفع صفت یا تہی یا لا تفعل بگوید همانطور کہ صیغہ امر از نوعی خاص بود و نہی ہم از نوع خاص می باشد چونکہ نہی لفظی است کہ برای معنای معلوم یعنی تحریم وضع شدہ است و نہی تقاضای کند کہ فعل وضعی عنہ دارای صفت قبیح باشد چونکہ ناہی (نہی کنندہ) حکیم است و حکیم از کار قبیح و بد وضعی بکند مصنف می فرماید کہ بہ اعتبار صفت ~~قبح~~ حسن امر تقسیم شدہ بود و نہی ہم بہ اعتبار صفت قبیح تقسیم می شود چنانچہ می فرماید وضعی عنہ اولاً دو قسم دارند: ۱- قبیح لعینہ ۲- قبیح لغیرہ ۱- قبیح لعینہ آن است کہ در ذات آن قبیح وجود دارد قطع نظر از اوصاف لازم آن و قطع نظر از عوارض مجاور و متعلق آن ۲- قبیح لغیرہ آن است کہ در ذات آن قبیح نیست بلکہ بواسطہ غیرہ در آن قبیح پیدا شدہ است ۱- قبیح لعینہ ہم دو قسم دارند: ۱- قبیح لعینہ وضعی ۲- قبیح لعینہ شرعی ۱- قبیح لعینہ وضعی آن است کہ قبیح آن وضعی باشد یعنی بدون ورود شرع عقلی می تواند قبیح آنرا درک کند ۲- قبیح لعینہ شرعی آن است کہ قبیح آن بوسیلہ شرع معلوم می شود و عقل از درک کردن قبیح آن قاصر است مصنف در جرد این قسم لقمہ است قسم دوم قبیح لعینہ آن است کہ من حیث الشرع بواسطہ عدم اہلیت و عدم جعلیت ملحق بہ قسم اول قبیح لعینہ است مصنف برای قبیح لعینہ وضعی کفر و عبث و احتمال آورده است کفر فی ذاتہ و بی ورود شرعیت قبیح است

چونکه ناسپاسی و کفران منضم عقیب است مسلم است که کفران و ناسپاسی چیز قبیح و مذموم است لذا اگر
به اعتبار ذلت و وضع خود قبیح است که برای عقل قابل درک است لذا کفر قبیح لعینه رضی است. همچنین
فعل عیب و بیهوده که فایده ای ندارد ذاتاً قبیح است و بدون ورود شرع برای عقل قابل درک است لذا فعل عیب
عیب و بیهوده قبیح لعینه و منضم خواهد بود. مصنف برای قبیح لعینه شرعی، مثالهای نیاز محدث، بیع آزاد و بیع
بیع مضامین و ملا قبیح را ذکر کرده است. مضامین جمع مضمون است. مضمون ماده مضمون است که تدرج
در صلب آب است و صورت بیع مضامین این است که شخصی به دیگری بگوید تمام بچہ شترهای مرا که از این
شتر حاصل می شود با تو فرو ختم. ملا قبیح جمع ملقوی یا ملقوۃ. ~~ملقوۃ~~ ملقوۃ همان است که در جم صج
مادر است مثلاً شخصی به دیگری بگوید من تمام بچہ شترهایی که از این ماده شتر حاصل می شود با تو فرو ختم بخانه
در این صورت بیع آب و ماده مضمون است که ماده مضمون به خاطر مال نبودن محل بیع نیست. در این
نیاز محدث قبیح لعینه شرعی به این خاطر است که نیاز منضمه قبیح نیست که عقل قبیح آنرا درک کند بلکه ضرور
غیر از آنها حسن است ولی شریعت اسلام اهلیت بندگان را برای نیاز در طهارت منضم کرده است اگر بندگان را با شتر
اهل نیاز است و ~~در این صورت~~ اهل نیاز نیست پس محدث چونکه از نظر شرع اهل نیاز نیست پس
پس نیازش عیب خواهد بود و عیب قبیح لعینه و منضم است لذا نیاز محدث بواسطه عدم اهلیت ملحق به قبیح قبیح
لعینه و منضم قرار می گیرد و چونکه فیصله قبیح بودن نیاز محدث از جانب شریعت صورت گرفته است لذا قبیح حق
لعینه شرعی گفته می شود همین ملقوی بیع آزاد و بیع مضامین و ملا قبیح قبیح هستند ولی قبیح اینها را عقل این
تشخیص نمی دهد بلکه شرع آنها را قبیح قرار داده و این امور به این خاطر قبیح لعینه شرعی هستند که بیع
نفسه قبیح نیست بلکه حسن است ولی شریعت برای منحل بیع مال متقدم برین را شرط قرار داده است و جمیع
چیزهای مذکور یعنی بیع آزاد و منضمی اصحاب المایه و منافی ارجام الاموال حال نیستند لذا بیع آنها عیب و ازین
خالی از ملک خواهد بود. فعل عیب قبیح لعینه شرعی است لذا طبق فیصله شریعت چیزهای مذکور بواسطه
عدم محل بیع بودن به قسم اول یعنی قبیح لعینه و منضم ملحق هستند و چونکه قبیح آنها بواسطه شریعت

میشود است. لذا قبیح لغتیه بشری گفته می شود.
قدی که در حکم مرد و قسم قبیح لغتیه این است که در هر دو قسم فعل منفی عنه من کل وجه غیر مشروع است
لذا مشروع است و نه عصباً. لذا در هر دو قسم فعل منفی عنه باطل خواهد بود.

الحق قول و صوم یوم النحر:
و آنچه که قبیح هست بخاطر معنایی که در غیر خودش است و آن دو قسم دارد (یکی) آن است که
معنی با آن جمع شده مجاور آن قرار می گیرد مانند بیع در وقت اذان جمع و نماز در زمین عصباً کرده شده و
مجاورت در حالت حیض و حکم این قسم این است که فعل منفی عنه بعد از نه مشروع و صحیح است به همین
خاطر هر گاه قسم اگر زوج ثان یا زن مطلعه قلاده در حالت حیض جماع کرد برای زوج اول او باطل می گرداند و با
این مجامعت با حصار جماع کننده ثابت می گردد (در دم) آنکه معنی با آن و نماز متصل است مانند بیع فاسد و

روزه یوم النحر
توضیح: در این عبارت تقسیم قبیح لغتیه بیان شده است چنانچه می فرماید مانند قبیح لغتیه قبیح لغتیه هم در
قسم دارد. ۱- قبیح لغتیه مجاوراً ۲- قبیح لغتیه عصباً ۳- قبیح لغتیه مجاوراً این است در ذات منفی عنه
قیح نیست بلکه بخاطر غیره در آن قبیح پیدا شده است ولی «غیر» نه وصف لازم برای منفی عنه است و نه در
حقیقت آن داخل است بلکه «غیر» مجاور و متعلق منفی عنه است یعنی اعتناع فعل منفی عنه و غیره
این نحو است که هم جمع مرد و امکان دارد و هم مردی تواننده ای باشد مانند بیع در وقت اذان حقیقتاً نماز
در زمین مقصوب و وطن در حالت حیض و این افعال قبیح لغتیه مجاوراً هستند چونکه بیع در وقت اذان
جمع می ذاته مشروع است و عصباً ملک است و در ذات آن قبیح وجود ندارد اما چونکه در سعی الی الجمع که بخاطر
بر فاسدوا الی ذکر الله و ذوقا للبع) واجب بشده خلل ایجاد کند یعنی لذا قبیح قرار گرفته است. خلاصه در
ذات این بیع قبیح وجود ندارد بلکه بخاطر امر خارج یعنی خلل واقع شدن در سعی الی الجمع در این بیع قبیح
پیدا شده است لذا بیع در وقت اذان حقیقتاً قبیح لغتیه قرار می گیرد ولی این امر خارج یعنی واقع شدن خلل در سعی

فی الجعبه برای بیع لازم نیست بلکه مجاور با آن است و می تواند از بیع جدا باشد یعنی بیع هم موجود باشد
 و در بعضی احوال الجعبه هم خلل واقع نشود مثلاً باغ و محشری در حالت حرکت بیسوی مسجد جامع در راه بیع نکنند
 که بیع دیده شده اما در بعضی احوال الجعبه خلل واقع نشده است و گاهی بیع موجود نیست اما در بعضی خلل واقع شده
 بخود مثلاً شخصی بعد از اذان بیع نکند اما در راه بیکار دیگری مشغول شود در بعضی احوال ایجاد شود قبل از اقامه اذان
 بخاطر ^{اصرف} خارج در ضمنی عنه قبیح پیدا شود اگر مجاور با منتهی عنه باشد و جدایی را قبول کند این منتهی عنه قبیح است
 لغیره مجاوراً گفته می شود پس بیع در وقت اذان جعبه قبیح لغیره مجاوراً است همین طور نماز در زمین
 منصوبه فی ذاتها مشروع است و قبیح ندارد اما بخاطر مشغول کردن ملک غیر بدون اجازه مالک در آن قبیح
 پیدا شده است و این مشغول کردن ملک غیر مجاور نماز است و از آن جدا و انتقال قبول می کند به این نحو که چون
 شخصی در زمین معلوم خود نماز بخواند که نماز دیده شده اما ملک غیر مشغول نشده است و یا در زمین
 مجاور به نماز نخواند بلکه در آن سکونت کرد در اینجا نماز وجود نیست اما مشغول کردن زمین غیر بدون اجازه
 حاکم دیده می شود خلاصه در اینجا هم بخاطر ^{اصرف} خارج که همان مشغول کردن زمین غیر بدون اجازه مالک است جد
 نماز قبیح پیدا کرده است چونکه با نماز مجاور است
 همچنین مجامعت با زن مکره خود در حالت حیض فی نفسه مشروع است اما بخاطر گندنی در آن قبیح پیدا شده است
 است چنانچه قد اورد فی فرمایند و یستلویک عن النحیض قل هو اذن فاعتزلوا النساء فی الحيض و غیرین
 که بخاطر غیر قبیح باشد قبیح لغیره گفته می شود لذا وطنی در حالت حیض قبیح لغیره است و از طرفی چون گندنی بخاطر
 بران و حال لازم نیست بلکه مجاور است و جدایی قبول می کند مثلاً گندنی موجود باشد و شخص با آن مکره خود
 خود جماع نکند یا در وقت طهر جماع کرد که واهی دیده می شود اما گندنی وجود ندارد پس وطنی در حالت حیض قبیح لغیره است
 مجاوراً خواهد بود پس بیع منصف می گوید حکم قبیح لغیره مجاوراً این است که فعل منتهی عنه بعد از انقضای صحیح لغیره
 و مشترک است البته بخاطر قبیح غیر مکره است که تمام و قهلاً بر آن اتفاق دارند چنانچه اگر در وقت اذان جعبه
 بیعی صورت گرفت منصف می شود و منصف ملک قراری می گیرد و منصف ملک بردن آن موقوف بر قبض نخواهد بود و در

هستند اگر در زمین عیسوی نماز خوانده شود ادا می گردد. هسینطور اگر کسی در حالت حیض و طهر کرد احسان ثابت می شود هسینطور که در حالت طهر احسان ثابت می شود چونکه در این قسم فعل صفتی عنه بعد از نشی هم صحیح و مشروط است. حامی گوئیم اگر کسی زنش را سه طلاق داد و زن بعد از اتمام عدت با شخص دیگری نکاح کرد و این زوج ثانی در حالت حیض با زن و طهر کرد این زن برای زوج اول حلال می گردد و این حلال شدن برای زوج اول دلیل برای این است که این و طل معتبر است.

قسم دوم قبیح لغیره و قبیح لغیره و صفاً است. منظور از قبیح لغیره و صفاً این است که آن غیر و صفتی که بخاطر آن در صفتی عنه پیدا شده است برای فعل صفتی عنه وصف لازم نباشد و از آن جدا نشود مانند بیع فایده روز و بیع غیر چونکه بیع فایده مثلاً بیع غلام در عوض خنجر به اعتبار ذات خود قبیح نیست بکن بیع یعنی ایجاب و قبول موجود است و اهلیت عاقلین هم موجود است و محل بیع یعنی مبیع هم حال متقوم است لذا این بیع به اعتبار ذات خود قبیح ندارد اما چونکه در اینجا خبر که نشی است چیزی نیست که اجتناب از آن واجب است و برای مسلمان سبزه زدن یا قبض کردن آن جائز نیست لذا بخاطر غیر یعنی نشی بودن خبر در این بیع قبیح پیدا شده است لذا بیع قبیح و فایده قرار می گیرد پس قبیح لغیره است و از طرفی چونکه نشی از بیع جدا نمی شود لذا نشی در بیع بهتر و وصف لازم قرار می گیرد پس بیع فایده قبیح لغیره و صفاً خواهد بود. مجموع بیوم النحر هم قبیح لغیره و صفاً است چونکه روزه عبادت است اجتناب از مضطرب تلاشه (خوردن و نوشیدن و جماع) از صبح صادق تا غروب آفتاب به نیست روزه که این بذات خود عبارت و امر مستحسن است اما بخاطر امراض از صیانت و مصلحتی خداوند بر آن قبیح پیدا شده است لذا روزه بیوم النحر قبیح لغیره است و چونکه این غیر یعنی امراض از صیانت خداوند وصف لازم برای روزه بیوم النحر است و از آن جدا نمی شود لذا روزه بیوم النحر قبیح لغیره و صفاً خواهد بود. مصنفی حکم این قسم را بیان نفرموده است لیکن به قول شارح نامی حکم این قسم این است که برای این قسم فعل صفتی عنه فایده است چونکه در این قسم قبیح از فعل صفتی عنه جدا نمی شود در قسم اول چونکه قبیح با فعل صفتی عنه متصل نیست بلکه مجاور است و جدا و انشکاک را قبول می کند پس در قسم

قول فعل منفی عنه مکرره است و حکم بقدر دلیل ثابت می شود در قسم اول اتصال قبح با فعل منفی عنه کم است و قبح
 نه با فعل منفی عنه مکرره خواهد بود در قسم دوم چونکه اتصال قبح با فعل منفی عنه زیاد است لذا در این قسم سه
 فعل منفی عنه فاسد خواهد بود.

۱۵۳ و النبی عن الافعال الحسنة تقع ... الى قوله على القسم الاخير ...
 ترجمه: نهی از افعال حسنی برنوع اول حاصل است و نهی از افعال شرعی برنوع اخیر محمول خواهد بود و
 توضیح: قبل از توضیح مراد مصنف باید بدانیم که در مورد مراد افعال حسنه و شرعی دو قول وجود دارد
 دارد در مورد افعال حسنه قول اول این است که مراد از افعال حسنه افعالی هستند که بوسیله خواص
 معلوم می شوند و تحقق آنها بر شریعت موقوف نیستند قول دوم این است که افعال حسنه افعالی هستند
 که معانی آنها قبل از ورود شرع معلوم است و بعد از ورود شرع در آنها تغییر می بوجود نیامده است بلکه
 بر حالت سابق خود باقی مانده اند مانند قتل و زنا و شرب خمر یعنی همان معنایی که قبل از ورود تحریم و
 داشتند همان معنای بعد از ورود تحریم موجود است در مورد افعال شرعی قول اول این است
 که مراد از افعال شرعی افعالی هستند که حصول و تحقق آنها بر شریعت موقوف است و قول دوم این
 است که افعال شرعی افعالی هستند که معانی آنها بعد از ورود شرع متغیر شده است مانند نماز
 و روزه و بیع و اجاره و عبادات و معاملات دیگر چونکه معنای اصلی صلاة (نماز) دعا است یا حرکت دادن هر دو
 سرین و مگر بعد از ورود شریعت به معنای اصلی اش چند چیز مانند قیام و قنات و رکوع و سجده و هر چند
 شرط مانند طهارت از حدث و ستم عزیز و استقبال قطعه و نیت و بر آن اضافه کرده اند بعد از این مقدمه
 مقصد عبارت مصنف این است که افعال حسنه وارد شده است اگر از قرینه ظاهری باشد یعنی نه بر
 قبح لعینه بودن منفی عنه قرینه وجود باشد و نه بر قبح لغیره بودن قرینه موجود باشد پس نهی بر
 قبح لعینه محمول خواهد بود یعنی اثر این نهی قبح لعینه بودن منفی عنه ثابت می شود و مشروعت فعل
 منفی عنه معلوم می گردد مگر اینکه خلاف آن قرینه و دلیلی موجود باشد مثلاً وطن در حالت حیض اگر چه

فعل حیض است لیکن نهی وارد شده بر آن؛ بر قبیح لغیره و حرام لغیره محمول است چونکه قرینه و دلیل یعنی قول خداوند «قل هو الله» موجود و بیلتگر این مضمون است که نهی از جماع در حالت حیض به خاطر گندگی لعین نیست لذا نهی از جماع در حالت حیض بر قبیح لغیره و صلاً محمول خواهد بود و نهی که بر افعال شرعی وارد شده است و از قرینه خالی است بر قبیح لغیره و صلاً محمول خواهد بود یعنی از این نهی، بر قبیح لغیره و صلاً بودن منفی عنه ثابت نمی شود و مشروطیت فعل منفی عنه معدوم نمی شود بلکه باقی می ماند مگر اینکه بر قبیح لعینیه بودن آن دلیل و قرینه ای موجود باشد مانند جمیع مضامین و ملاقیح، اگرچه از افعال شرعی هستند لیکن نهی وارد شده بر این افعال بطور قرینه و دلیل بر جمیع قبیح لعینیه محمول است و قرینه این است که در این دو جمیع معدوم است و جمیع معدوم باطل است و باطل به اعتبار ذاتش قبیح هست لذا جمیع مضامین و ملاقیح به اعتبار ذات شان قبیح خواهند بود و چیزی که به اعتبار ذاتش قبیح باشد، قبیح لعینیه نامیده می شود لذا نهی وارد شده بر جمیع مضامین و ملاقیح بر قبیح لعینیه محمول خواهد بود. (تقرین مضامین و ملاقیح قبلاً گذشت)

۱۵۱) وقال الشافعي في البابين ... الى قوله الى المكالم عنه كالا مبر: ۲
ترجمه: امام شافعی در مورد هر دو قسم می گویند نهی بطرف قسم اول منصرف و راجع می شود مگر اینکه دلیل وجودی باشد؛ چونکه نهی در تقاضای قبیح همانطور حقیقت است که امر در تقاضای حسن حقیقت است پس مطلق نهی به طرف نهی کاعل منصرف و راجع می گردد مانند امر در توضیح قبلاً گفتیم که وارد شدن نهی بر افعال حبسه دال بر قبیح لعینیه بودن فعل منفی عنه است و وارد شدن نهی بر افعال شرعی دال بر قبیح لغیره و صلاً بودن فعل منفی عنه است و همین است منتهی احواف اما امام شافعی می گویند نهی در هر دو صورت دال بر قبیح لعینیه بودن فعل منفی عنه می باشد برابر است که نهی بر افعال حقیقی وارد شود یا بر افعال شرعی پس نزد امام شافعی حرمت زنا و شرب خمر با حرمت صوم یوم النحر برابر است یعنی نزد ایشان همانطور که زنا و شرب خمر بخاطر نهی قبیح لعینیه هستند، صوم یوم النحر بخاطر نهی با وجود فعل شرعی بودن و قبیح لعینیه است پس تمام این افعال بخاطر نهی قبیح لعینیه هستند و باطل

سینت البتة المر به خلاف قبیح لعینه دلیل باشد. در این صورت نهی بجای قبیح لعینه بر قبیح لغیره محمول کرده نمی شود
مثلاً جمع بعد از اذان جمع بخاطر «فاستعوا الی ذکر الله» قبیح لغیره خواهد بود. مصنف دلیل امام شافعی بر این
پنویذ ذکر می کند: «حقیقت لغوی نهی اگر چه «طلب کف عن الفعل» است لیکن حقیقت شرعی نهی این است که بر
فعل منعی عنه تقاضای قبیح بکند یعنی در اصطلاح شرع نهی برای قبیح موضوعی است؛ همانطور که حقیقت لغوی
امر اگر چه طلب فعل است اما حقیقت شرعی امر این است که امر متقاضی حسن فعل مأمور به است یعنی
در شریعت اسلام وضع امر برای حسن است. خلاصه اینکه نهی به اعتبار حقیقت شرعی متقاضی قبیح در فعل
منعی عنه است. همانطور که امر متقاضی حسن است و در بحث امر بیان شد که امر مطلق یعنی خالی از قرائن هر گاه
نزد شما احناف بر فرد کامل حسن یعنی حسن است لذا مطلق نهی یعنی خالی از قرائن بر فرد
کامل قبیح یعنی قبیح لعینه محمول خواهد بود یعنی نهی بر افعال حسن وارد نشود یا بر افعال شرعی در هر دو صورت
صورت در فعل منعی عنه فرد کامل قبیح ثابت می شود یعنی فعل منعی عنه در هر دو صورت قبیح لعینه خواهد بود.

(۵۴) ولانیزم الظاهر لان کلامنا ... الی قوله حرمة سبب كالعصا من :
ترجمه : و از ظاهر اعتراض لازم نهی آید چونکه کلام ما در چنان حکم مطلوبی است که حکم با چنان سببی
تعلق دارد که آن سبب برای آن حکم مشروع است (مثلاً یا وجود و یا رد شدن نهی بر سبب آن سبب برای آن حکم
حکم سبب باقی می ماند و حکم بخاطر این سبب مشروع خواهد بود. اما حکمی که چنان جزائی باشد که بعنوان
مانع و بازدارنده مشروع قرار داده شده است. در این صورت آن حکم بر حرمت سببش اعتماد می کند مانند
قصاص.

توضیح : در این عبارت مصنف بیک اعتراض وارد شده بر امام شافعی جواب داده است. اعتراض این است که
که امام شافعی فرموده است نهی که بر فعل شرعی وارد می شود در منعی عنه قبیح لعینه ثابت می کند چیزی که در
ذاتش قبیح است باطل است و شریعت آن معدوم خواهد بود و حکمی از احکام شرع به آن متعلق و
وابسته نهی گردد ولی فی بنیم که ظاهر (تشبیه زن منکوحه به عضو از اعضا صحره ابدی که در آن عینه

منع است. فعل شرعی است بر آن که عاقل باشد که از قول خداوند در ظاهر این القول و زورا. این نفس فهمیده
 می شود. ظاهر آنکه یک فعل شرعی است با وجود منفی عنه بودن نزد شافعی سبب کفاره است و کفاره عبارت شرعی
 است و سبب عبادت شرعی و حکم مشروع هم مشروع خواهد بود. لذا اظهار با وجود منفی عنه بودن مشروع
 است بخاطر نفس مشروعیت آن معدوم نشده است در صورتیکه مطابق حدیث شافعی مشروعیت فعل منفی عنه
 باطل و معدوم است. در اینجا هم باید نزد شافعی مشروعیت ظاهر باطل باشد و سبب کفاره قرار نگیرد. در صورتی
 که امام شافعی ظاهر را سبب کفاره قرار می دهد. **جواب:** مصنف از طرف امام شافعی در جواب داده است که
 کلام ما در مورد آن نفس است که بر چنان فعل شرعی سبب دارد یعنی سبب برای چنان حکم مشروع باشد
 که آن حکم مشروعاً مطلوب است یعنی کلام در این مورد است که اگر حکم هم شرعاً مطلوب باشد و سبب آن هم
 مشروع باشد بر سبب یعنی فعل شرعی نفس وارد شود آیا بعد از ورود نفس سبب مذکور فعل شرعی سبب برای
 آن حکم باقی می ماند و حکم بخاطر آن سبب مشروع قرار می یابد یا نه؟ یعنی نزد شافعی بعد از ورود نفس سبب
 مذکور یعنی فعل شرعی سبب برای آن حکم باقی نمی ماند بلکه مشروعیت آن معدوم و باطل می شود. لذا حکم هم مشروع
 باقی نمی ماند. نزد احناف بعد از ورود نفس سبب مذکور یعنی فعل شرعی که آن سبب باقی می ماند مشروعیت
 آن معدوم نمی شود. لذا حکم هم مشروع باقی می ماند. مثلاً بیع سبب است و ملک حکم آن است اگر بخاطر شرط
 فسخ بیع بیع نفس وارد شود نزد شافعی این بیع سبب باقی نمی ماند بلکه مشروعیت بیع معدوم و باطل می شود.
 لذا ملک آن یعنی ملک هم مشروع باقی نمی ماند. لذا بیع فاسد اگر مشروع بیع را قبض نکرد باز هم ملک ثابت
 نمی شود. نزد احناف چونکه بعد از ورود نفس باز هم سبب بیع باقی می ماند. لذا نزد احناف بخاطر سبب حکم
 مشروع باقی ماند به همین خاطر بعد از قبض مشروع ملک در بیع ثابت می شود. اما ظاهر آنکه سبب مشروع
 نیست بلکه بنا بر قول خداوند که فرموده: «و فیکرأ من القول و زورا» ظاهر حرام است اما با وجود حرام و غیر مشروع بودن
 و البته بودن حکم کفاره بر ظاهر این ظاهر است که کفاره بعنوان سزا و جزیه برای بازداشتن از فعل حرام یعنی
 و ظاهر مشروع حد قرار داده شده. و هر حکم که برای بازداشتن از ارتکاب حرام بعنوان جزای مشروع شده تقاضای کند که

بیبش حرام باشد مانند قصاص که برای بازداشتن از ارتکاب حرام یعنی قتل ناحق (بعد) منشرع شده اند انصاف
تقاضی حرام بودن قتل عمد ناحق است پس حرام بودن قتل وظاهر صنادی با این نیست که این هر دو (قتل و
ظهار) باعث وجوب جزا بشوند بلکه حرام بودن اینها باعث ایجاب جزا بودن اینها را مستحق می گرداند یعنی قتل
الحق و ظهار چونکه حرام هستند سبب جزا (کفار و قصاص) هستند خلاصه کلام امام شافعی در مورد حکمی
نست که شرعاً مطلوب باشد و در مورد سببی است که مشروع باشد ظاهر نه سبب مشروع است و نه کفار چنان
حکم است که شرعاً مطلوب باشد بلکه کفار و برای بازداشتن از ارتکاب حرام بعنوان جریه مشروع شده است
لذا بخاطر ظاهر بر امام شافعی اعتراض ~~درست~~ نیست

(۱۵) وَلَمَّا آتَا النِّفْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفَعْلِ ~~سالی~~ **قوله** محافظة لحدودها: **ترجمه:** دلیل ما این است به تحقیق اراده کرده می شود از نفی عدم فعلی که منسوب به اختیار بینگان و کسب
آنها باشد پس نفی تقاضای کند (فعل منعی عنه از طرف مکلف) متصور الوجود باشد تا بنده آزمایش کرده
شود (مصطلحی گرفته شود) پس این دو امر که یا به اختیار خود ~~نفس~~ از فعل منعی عنه باز نیاید و مستحق ثواب
شود (ثواب حاصل کند) یا آن کار را به اختیار خود انجام داده مورد مؤاخذه قرار بگیرد در مورد نفی همین
است حکم اصلی (ما قبح و معنی است قائم بوسیله نفی که بخاطر تقاضای نفی برای مستحق کردن حکم نفی
ضروری ثابت است پس اگر قبح بطریق ای ثابت کرده شود که از آن همان چیز باطل بشود که قبح را ثابت کرده
است و آخر تقاضا کرده است جائز نخواهد بود بلکه در اینجا بر اصل (نفی) عمل واجب خواهد بود و بر
حققتی (اسم مفعول) عمل بقدر امکان واجب خواهد بود و آن این است که قبح صفت (وصف) برای مشروع
قرار داده شود پس منعی عنه به اعتبار اصلش مشروع و به اعتبار وصفش غیر مشروع می گردد و مانند صواب و
فاسد شده فاسدی گردد در میان این دو منافاتی وجود ندارد پس مشروع بخاطر نفی احتمال فساد دارد و
ماند امام فاسد لذا واجب است اثبات مشروعیت منعی عنه به این روش (یعنی منعی عنه به اعتبار اصل و
مشروع و به اعتبار وصف غیر مشروع و قبح باشد) تا حاصل مشروعیت رعایت کرده بشوند و حد و انتظام

توضیح: قبلاً گفتیم نزد اخلاف وقتی که نفس بر افعال شرعی وارد شود بر قبیح لغیر و صفلاً محمول است لذا مشروعیت آن باقی می ماند معدوم نمی شود. مصطلح اول با در آن النہی می آید بیان شده است یعنی نفس آن است که بر علیه آن انجام ندادن فعل طلب کرده می شود البتہ این انجام ندادن فعل بنابر کسب و اختیار بنظر نگار است وقتی که انجام ندادن فعل عمل اختیاری بنده است در این صورت نفس مستعاضی این است که فعل منعی عنه باید از طرف بنده متصور الوجود باشد چنانکه اگر فعل منعی عنه از طرف بنده متصور الوجود نباشد (یعنی بنده نتواند آنرا انجام دهد) در این صورت اختیار بنده سلب می شود و بنده به انجام ندادن آن مجبور خواهد بود در اینجا منظور از اختیار اختیار شرعی است اختیار شرعی آن است که برانی مکلف از جانب شارع جاهل شده است مثلاً اگر نزد مخاطب آن نباشد فعل منعی عنه یعنی لا تشرب در اختیار او نخواهد بود بلکه غیر اختیاری خواهد بود در این صورت لا تشرب بیغلی نفسی خواهد بود غرض نفسی و نفسی این است که در صورت نفسی فعل منعی عنه متصور الوجود است و انجام ندادن آن در اختیار بنده است اما در نفسی فعل منعی عنه متصور الوجود نیست و انجام ندادن آن در اختیار بنده نیست خلاصه در صورت نفسی فعل منعی عنه بخاطر متصور الوجود بودن در اختیار بنده است لذا در انجام دادن و انجام ندادن محتلی خواهد بود اگر آنرا انجام ندهد مستحق ثواب خواهد بود اگر انجام دهد مستحق عذاب می گردد. مصنف می گوید در مورد نفسی حکم اصلی این است که فعل منعی عنه از جانب مکلف متصور الوجود و ممکن باشد تا که با اختیار خود آنرا ترک کرده ثواب حاصل کند یا با اختیار خود آنرا انجام دهد مستحق عذاب بشود اگر فعل منعی عنه متصور الوجود نباشد و انجام دادن آن در اختیار بنده نباشد در این صورت صغ و بزرگداشتن یا زدن فعل منعی عنه نفسی نیست بلکه نفسی و نسخ خواهد بود مصطلح دوم با جملہ فی الخاطر القبحی فرض می یابان شده است که تبع حقیقت شرعی نفسی نیست آنطور که اعلام شافعی بر گفته بلکه قبیح و صغی است که بخاطر نفسی یا فعل منعی عنه همراه است و بخاطر تقاضای نفسی برای متحقق کردن حکم نفسی بر تلبی می شود یعنی قبیح در فعل منعی عنه بخاطر حکم نفسی کننده اقتضای تلبی می شود چنانکه نفسی کننده حکیم است حکیم از کارهای خوب منع نمی کند بلکه از کارهای بد منع می کند پس نفسی مقتضی

(صیغه اسم فاعل) و قبح حقیقی (صیغه اسم مفعول) است. مطلب سوم با جمله «فلا يجوز تحقیقه»
 بیان شده است. و قائل مطلب این است که حقیقی را با چنان روش و طریق متحقق و اثبات کرد که از آن مقتضی
 باطل بشود درست نیست یعنی مقتضی برای تصحیح حقیقی است نه اینکه آنرا باطل بکند خلاصه هر سه مطلب
 چنین است: ۱- در صورتی که در فعل منفی عنه از جانب شایع برای بنده اختیار حاصل است مگر با وجود این شایع
 بخاطر وجود قبح (در منفی عنه از آن صیغه می کنند) قبح حقیقی نفس نیست بلکه وصف فعل منفی عنه است که
 بخاطر حکم نافی با منفی عنه همراه است. ۲- برای ثابت کردن مقتضی باطل کردن مقتضی درست نیست
 بعد از دفع تساوی ^{نشان} این مطلب دلیل ملاحظه شود. دلیل این است که اگر طبق مسلک امام شافعی تسلیم
 کرده شود که نفس بر افعال شرعی در فعل منفی عنه قبح لعین ثابت می کند در این صورت برای ثابت کردن مقتضی
 (قبح) باطل کردن مقتضی (نفس) لازم می آید چونکه مطلب قبح لعین این است که در ذات منفی عنه قبح وجود
 دارد و چیزی که بر ذاتش قبح باشد بنده شرعاً اختیار انجام آنرا ندارد و چیزی که شرعاً اختیار انجام آن نباشد
 آن چیز شرعاً تصورات وجود نخواهد بود قبلاً گذشت که در چنین صورت برای بنده اختیار باقی نفس مانده پس وقتی
 که طبق مذهب شافعی به اثر بخاطر و ورود نفس بر افعال شرعی، فعل منفی عنه قبح لعین قرار داده شود، در این
 صورت نفس باقی نفس مانده بلکه تبدیل به نفسی می شود. در نتیجه برای اثبات مقتضی باطل کردن مقتضی لازم می آید که
 درست نیست همانطور که قبلاً گذشت. خلاصه طبق مذهب شافعی این مشکل و قبح این لازم می آید تا اگر می توانست
 وقتی که نفس بر افعال شرعی وارد می شود فعل منفی عنه قبح لعین می شود همانطور که مذهب احناف است.
 یعنی در محل ورود نفس (فعل منفی عنه) بر اصل (نفس) فعل واجب است و بقدر امکان بر مقتضی (قبح) حجت
 عمل لازم است. و مطلب از عمل بر نفس در فعل منفی عنه این است که نفس بر حقیقت خود باقی گذاشته شود با
 و مشروطیت فعل منفی عنه باقی بماند و مطلب عمل بر حقیقت این است که مقتضی (قبح) وصف برای فعل
 مشروع قرار داده شود و به اعتبار وصف (بخاطر قبح) مخالف آن با گذاشته شود لذا فعل منفی عنه به اعتبار ذاتش مشروع
 قرار داده شود و به اعتبار وصف (بخاطر قبح) غیر مشروع و ضعیف باشد بخاطر قوت شدن وصف ناسد ^{قادر}

باشد صرور بر فائده که اصل و ذاتش باقی است اما روشنی و صفای او در حقیقت آن باقی نمانده است لیکن با وجود فائده
 بودن به اعتبار اصل قابل انتفاع است و این دو با هم تناقض ندارند یعنی امکان دارد چیزی به اعتبار اصل
 مشروع و به اعتبار وصف قبیح و غیر مشروع باشد یعنی بخاطر نفس احتمال فساد داشته باشد مثلاً شخصی برای
 جمع اهرام است پس قبل از توقف عرفه باز نفس محاطت کرد در این صورت اهرام و حقیقت فائده شدند
 پس این اهرام و جمع فائده به اعتبار اصل خود مشروع هستند بهمین خاطر باید تمام ارکان حج را بجا آورد و
 بخاطر فعل ممنوع یعنی جماع بر او جزا لازم نمی آید و این اهرام و جمع به اعتبار وصف فائده و غیر مشروع هستند
 لذا اگر این شخص بر همین اهرام ادعای حجش ادا نشود و سال آینده باید قضایا آورد پس معلوم شد که فساد
 و مشروعیت شرعاً جمع می شوند و بین آنها منافاتی وجود ندارد و وقتی که این دو فعل یکی می شود به اعتبار اصل منافاتی
 ندارند لذا واجب است که مشروعیت فعل منعی غنیه جلوسی ثابت کرده شود که فعل منعی غنیه به اعتبار اصلش مشروع
 و به اعتبار وصفش غیر مشروع باشد تا که مراتب مشروعات رعایت کرده شوند و حدود آنها محافظت کرده شوند رعایت
 مراتب مشروعات این است که اصل یعنی نفس بر مرتبه خود فرود آورده نشود یعنی منعی غنیه به اعتبار اصل مشروع قرار
 داده شود و تابع یعنی قبیح بودن منعی غنیه بر مرتبه خود فرود آورده نشود یعنی تابع باطل کننده اصل (نفس) قرار
 داده نشود آنطور که امام شافعی منعی غنیه را قبیح لعینه قرار داده اصل یعنی نفس را باطل کرده است و نفس را به نفسی
 تبدیل کرده است و محافظت صورت مشروعات این است که نفسی نفسی قرار داده نشود و نفسی قرار داده نشود غنیه
 اینکه نفسی نفسی یکم کرده شوند آنطور که امام شافعی هم فرموده است و خلاصه وقتی که تقاضای رعایت مراتب
 مشروعات و محافظت صورت آنها این است که فعل منعی غنیه به اعتبار اصلش مشروع و به اعتبار وصفش نامشروع
 باشد در این صورت فعل منعی غنیه قبیح لغیره خواهد بود نه قبیح لعینه چونکه این خصوصیت در قبیح لغیره است
 در قبیح لعینه نیست و قبیح لغیره به اعتبار اصل و وصف غیر مشروع است لذا باید دلیل ثابت شد که وقتی که بر افعال
 شرعی نفس وارد می شود فعل منعی غنیه قبیح لغیره می باشد همانطور که عذیب احسان است
 ۵۵ و علی هذا الأصل قلنا ان البيع إلى قوله فصار فائداً لا باطلاً

ترجمه: طبق این اصل ما می‌گوییم: بیع در عوض خمر به اعتبار اصلش مشروع است و اصل در بیع موجود بودن
 کشف در محلتش است و غیر مشروع است به اعتبار وصفش و وصف همان، ثقی است، چونکه خمر مال غیر متقوم
 است پس من وجه صلاحیت ثقی بودن را دارد و من وجه صلاحیت ثقی بودن را ندارد لذا این بیع فاسد است باطل نیست
 توضیح: مصنف بر این اصل احناف که اگر بیع بر افعال شرعی وارد شود در ضمن غنای قبیح لغیره ثابت می‌کند یعنی
 ثقیل منتهی غنای به اعتبار اصلش مشروع است و به اعتبار وصفش غیر مشروع قرار می‌گیرد، چند مسئله تفریع بیان می‌کند: ۱-
 مسئله اول این است که بیع در عوض خمر مثلاً فروختن غلام در عوض خمر قبیح لغیره است یعنی به اعتبار اصلش
 مشروع است به اعتبار وصفش غیر مشروع چونکه اصل و ذات بیع این است که هر کس آن در محلتش دیده
 شود هر کس بیع مبادله مال بالمال یا بالتراضی (بهمراه ایجاب و قبول) است که این موجود است چونکه غلام هم
 مال است و خمر هم مال است و دلیل حال بودن خمر این است که طبیعت انسان بطرف آن جایل است و در بالا
 وقت ضرورت قابل ذخیره کردن است چونکه هر کس بیع دیده شده لذا این بیع به اعتبار اصلش مشروع است البته خمر غنای
 مال غیر متقوم است چونکه متقوم آن است که از زمین آن یا قبیعتش فایده گرفتن درست باشد در صورتیکه
 اجتناب از خمر بر مسلمانان لازم است پس خمر از یک طرف چونکه مال است (همانطور که در بالا گذشت) من وجه
 می‌تواند ثقی باشد و از طرف دیگر چونکه مال غیر متقوم است من وجه نمی‌تواند ثقی باشد چونکه بخاطر غیر متقوم خمر در هر
 ثقی که همان خمر است و در اینجا ثقی بهتر از وصف است قبیح پیدا شده پس این بیع به اعتبار وصفش
 غیر مشروع خواهد بود پس وقتی که بیع غلام در عوض خمر به اعتبار اصل مشروع و به اعتبار وصف غیر مشروع است که
 لذا باطل نخواهد بود بلکه قبیح لغیره و فاسد خواهد بود که بعد از قبض مفید ملک خواهد بود
 تذکره: در اینجا مصنف ثقی را وصف بیع قرار داده بود به این خاطر که در بیع صبیح اصل است و ثقی تابع است به همین
 خاطر عقد بیع بطرف صبیح مشروب است به طرف ثقی مشروب نیست و برای صحت عقد بیع صبیح باید معلوک و به
 مقدور التسلیم باشد اطلاق ثقی معلوک بودن و عقد و التسلیم بودن ضروری نیست لذا ثقی بر اصل یعنی صبیح
 چنان موقوف است که وصف بر موقوف موقوف است لذا ثقی بهتر از وصف و صریحه وصف خواهد بود

(۵۵) وكذلك بيع الربوا غير مشروع ... الى قوله في معنى الربوا:

ترجمه: همین طور بیع الربا به اعتبار وصف غیر مشروع است و آن وصف زیادتی در عوض است و همین طور بشرط فایده در معنای ربا است.

توضیح: مصنف مسئله تفریع دوم را ذکر کرده و گوید مانند بیع بالخمر و بیع الربا هم به اعتبار اصلش مشروع و به اعتبار وصف غیر مشروع است. ربا، یعنی معاوضه مال با مال کم تر آن برای یک از عاقدین، فضل و زیادتی باشد و او این زیادتی را بخاطر عقد معاوضه مستحق بشود یعنی در هر دو جانب مال باشد و هر دو مال در جنس و قیاس (یعنی مکیلی یا صوری) هم نباشد (حتی با شکر عینیت شخصی) در هر دو طرف بیع باشد و طرف دوم قبول کند که این بیع الربا است که بیع الربا به اعتبار اصلش مشروع است چنانکه رکن بیع یعنی معاوضه مال با مال بالتراضی (تبعه ایجاب و قبول) دیده شده اما بخاطر اینکه مساوات و وجود ندارد معاوضه نیست بلکه بیع فضل و وجود دارد و این فضل بهتر از وصف است لذا بخاطر عدم مساوات و وجود فضل بیع به اعتبار وصف غیر مشروع و قبیح لغیره قرار می گیرد پس بیع مذکور فاسد است باطل نیست. عین مصنف می گوید بشرط فایده هم به معنی ربا است یعنی بخاطر شرط فایده بیع قبیح لغیره قرار می گیرد بشرط آنکه آن است که عقم آنرا تقاضا نکند و در آن برای یک از عاقدین یا معتد علیه نفع باشد بشرطیکه معتد علیه اهل استحقاق باشد مثلاً شخص غلامش را یا این شرط بفروشد که غلام یک ماه برای بایع خدمت کند که این ینفع بایع است یا کسی را به این شرط بفروشد که بخرید که بایع آنرا بصورت قبا بدوورد که این شرط ینفع مشتری است یا کسی غلامش را به این شرط بفروشد که بخرید که مشتری آنرا بکشد که این ینفع معتد علیه (غلام) است چنانکه غلام فروخته شدن متوالی را پسند نمی کند پس با وجود شرط فایده چونکه رکن بیع دیده شد بیع به اعتبار اصلش مشروع است اما بخاطر شرط فایده اگر را با بیع بهتر از وصف است) به اعتبار وصف غیر مشروع و قبیح لغیره و فایده قرار می گیرد اما باطل نخواهد شد.

(۵۶) وكذلك صوم يوم النحر مشروع باصله الى قوله لما جاء ذكره

ترجمه: همین طور روزه يوم النحر به اعتبار اصلش مشروع است صوم عبارت است از اصکال امساك در وقتش

(در وقت صوم) برای خداوند تعالی به اعتبار و وصف غیر مشروع است و آن وصف عبارت است از اعراف و
 روزگردانی و سبیل روز و از ضیافت وضع شده در این وقت است آیه ای که روز و جمعه وقت قائم است و وقت
 خللی ندارد و بی و است به وصف وقت است و آن وصف روز عید است پس روز عید يوم النحر نام خداوند بود
 به همین خاطر (یعنی بخاطر مشروع بودن به اعتبار اصل) قدر روز عید يوم النحر نزد ما صحیح است چونکه این نذر نذر
 طاعت است اما وصف معصیت با ذات آن فعلا متصل است با نام آن ذکر اتصال نیست
 توضیح: مصنف مسئله تقریری صوم را بیان کرده می گوید: باید به خاطر و بیع بالخضر و بیع ربك صوم يوم النحر هم به اعتبار
 اصلش مشروع و به اعتبار و وصف غیر مشروع است لذا قبیح لغیره و فاسد خواهد بود تفصیلات این است که اعمال
 روز عید برای خداوند تعالی از صبح صادق صادق تا غروب آفتاب امساك از خوردن و نوشیدن و جماع می باشد چونکه
 این وقت (از صبح صادق صادق تا غروب آفتاب) برای روز عید معیار است و روز بر آن موجود و بدان قائم است لذا
 وقت در مفهوم و حقیقت روز عید داخل می گردد و این وقت یعنی يوم النحر خودشن خلل و فساد ندارد مابعد و بعد از آن
 است و وقتی وقت خللی ندارد پس در این وقت یعنی يوم النحر تعلق نه به روز عید به اعتبار ذات وقت نیست لذا روز عید
 يوم النحر به اعتبار ذاتش قبیح و غیر مشروع نخواهد بود اما وصف روز عید يوم النحر اعراف از ضیافت خداوند است
 هر شخص در روز نحر (یا ایام مشرق یا عید فطر) روز بگیرد اعراف از ضیافت خدا لازم می آید پس اعراف از
 ضیافت خدا وصف لازم برای وقت نحر که عید است (که در واقع وصف لازم برای روز عید يوم النحر) می باشد لیکن وصف
 اعراف در مفهوم روز عید داخل نیست پس وقتی که اعراف از ضیافت ^{برای} ~~روز عید~~ يوم النحر به اعتبار و وصف قبیح و غیر مشروع برای روز عید
 نحر وصف لازم است لذا بخاطر قبیح و فاسد بودن اعراف از ضیافت روز عید يوم النحر به اعتبار و وصف قبیح و فاسد
 و غیر مشروع خواهد بود پس روز عید يوم النحر قبیح لغیره و فاسد است اگر کسی آنرا مشروع گرداند اعماش واجب نیست حد
 بلکه نفی آن واجب است و قضاایش هم واجب نیست پس مصنف می گوید صوم يوم النحر چونکه به اعتبار اصلش از
 مشروع است لذا نذر آن نزد ما صحیح است اگر چه نزد شافعی و زفر درست نیست یعنی اگر کسی گفت: اللهم علیّی
 ان اصوم يوم النحر یا لفتا لله علیّی ان اصوم هذا و غیره يوم النحر است نذر احناف این نذر صحیح است البتة

روزه یوم النحر را نیز در یک بعد از آنرا قضا کند. البتہ اگر آنرا روزہ گرفت بآلئہ نذرش ادا نمی شود و قضا لازم نمی گردد. نزد ما اختلاف نذر روزہ یوم النحر به این خاطر صحیح است که این نذر به اعتبار روزہ اطلعت است یعنی محض ذکر روزہ و آنکه بگوید روزہ یوم النحر را نذر کردم قیامت و فسادش ندارد اما وصف و معصیت یعنی اضرار از ضیافت که در اینجا وجود ندارد با فعل صوم یعنی روزہ گرفتن متحقق می شود حتی اگر نذر کننده روزہ یوم النحر را شروع نکرد گنہ کاری نمی گردد.

۵۶ و وقت طلوع الشمس و دلو کهما الى قوله فلم یضن بالمشروع ترجمه: وقت طلوع یا غروب (یا زوال) آفتاب به اعتبار اصلش صحیح است و به اعتبار وصفش فاسد است و فسادش من حیث الوصف این است که بطرف شیطان مشوب است همانطور که در حدیث آمده است اگر آنکه اصل نماز به جمیع اوقات موجود باشد کافی می شود چونکه وقت برای نماز ظرف است معیار نیست و وقت الصلاة بسبب نماز است پس نماز برای وقت ناقص می شود نه فاسد لذا گفته شد ما است که در این اوقات مکروه نماز کامل (در این) نشود و با شروع کردن ضامن می شود و در روز و همراه وقت قائم است و بواسطه وقت تعریف کرده می شود لذا اگر نماز وقت در آن بیشتر خواهد بود و در روزہ یوم النحر فاسد خواهد بود و با شروع کردن ضامن نمی شود توضیح: در اینجا مصنف در مواقع بیک سوال جواب می دهد چنانچه می فرماید همانطور که صوم یوم النحر به اعتبار اصلش مشروع و به اعتبار وصفش غیر مشروع و فاسد است اوقات ثلاثه طلوع و زوال و غروب آفتاب هم به اعتبار اصلشان صحیح و به اعتبار وصف فاسد هستند به اصل به این خاطر صحیح هستند که بخاطر ظرفی بودن مانند سایر اوقات جماعیت عبادت را دارند اما فاسد به این خاطر هستند که بطرف شیطان مشوب هستند در حدیث عبد اللہ بن عباس (رضی اللہ عنہ) است که پیامبر فرمود آفتاب به همراه شیطان طلوع می کند و وقتی که بلند می شود از شاخ جدای شود و وقتی که به وسط آسمان می رسد با شیطان شیطان همراه می شود و وقتی که از وسط آسمان نزاعل می شود از شاخ جدای شوند و پیامبر در این اوقات از نماز منع کرده است (رواه عاصم و ابن ماجه و النسائی) پس این اوقات بذات خود صحیح هستند اما بخاطر مشوب بودن بجان شیطان فاسد هستند

اکنون سوال این است که اگر این اوقات در حق نماز چنان هستند که یوم النحر در حق روزی است باید در هر یک
 این اوقات نماز ناسد باشد همانطور که در یوم النحر روزی ناسد است یعنی وقتی که بعد از شروع نقض آید
 شد قضائی ندارد باید نمازی که در اوقات مکروه و شروع کرد بعد از آن نقض کرده شد قضائی نداشته باشد
 و صورتیکه شما احناف می گوئید نماز در اوقات مکروه و شلایه ناسد نیست با تحقیق است چنانچه گفته بودیم
 اوقات نفل شروع کرد پس آنرا شکست بر او قضا واجب است
 مصنف با عبارت «لا الصلوة» جواب داده است که در میان مردم یوم النحر و نماز و اوقات
 نلایه مکروه و فرق وجود دارد و قیاس نماز در اوقات مکروه بر مردم یوم النحر درست نیست چونکه وقت
 در حقیقت در ظرفی نماز داخل نیست به خاطر وقت نماز موجود نمی آید چونکه وقت برای نماز ظرف است
 و عیار نیست ظرف در ایجاد حظوظ و موثر نیست نماز بوسیله افعال و عملی بوجود می آید البته وقت ظرف
 بخاطر ظرف بودن مجاور نماز است پس وقتیکه وقت در حقیقت نماز داخل نیست بلکه ظرف است و
 ظرف در ایجاد حظوظ و موثر نیست لذا فساد اوقات مکروه در فساد نماز تأثیرش نخواهد داشت
 لذا بخاطر فساد این اوقات هم نماز در این اوقات فاسد نخواهد بود البته بخاطر مجاورت وقت با نماز
 در نماز گراحت و قوت و توفیق نقصان می آید چنانچه نماز در زمین مخصوص بخاطر مجاورت با ظرف
 مخصوص مکروه است اما روزی و یوم النحر بخلاف این است چونکه وقت برای روز و تغییر است و در حقیقت
 آن داخل است لذا وقت با روز متصل بوده در فساد روزه موثر خواهد بود لذا بخاطر فساد بودن آن
 وقت یوم النحر روزه هم فاسد خواهد بود اگر آنرا شروع کرده شکست قضائی نخواهد داشت
 و چون سبب احادیث این عبارت جواب یک سوال مقدر است سوال این است شما گفتید که وقت برای یوم
 نماز ظرف است و فساد ظرف در فساد مظروف تأثیر ندارد لذا باید فساد مظروف ظرف (در نماز) در
 نقصان ایجاد نکند بلکه نماز در اوقات مکروه شلایه که فاسد هستند مجوز و کامل ادا شود در صورتیکه
 قضائی گوئید نماز در این اوقات بصورت ناقص ادا می شود پس جواب فساد سبب در فساد سبب

حوض خواهد بود اما چونکه وقت مجاور نماز است و حال حاضر وقت صوم و صفت لازم نیست پس نماز با وقت به اندازه تعلق روز و با وقت، قوی نیست لذا تاثیر فساد وقت در نماز کمتر از روز است، پس فساد وقت در نماز فقط نقصان و کراهت می آورد اما چونکه تعلق وقت با روز و قوی است فساد وقت کامل از روز با فساد می کنند پس بخاطر وقتی فساد یعنی يوم النحر روز هم فساد خواهد بود مصنف می گوید وقتی که ثابت شد وقت سبب نماز است و فساد سبب در مسیب موثر است فقهان گفته اند که در اوقات ثلاثه مکرر نماز کامل ادائیج شود با شروع کردن نماز، شروع گفته ضامن می گردد یعنی اگر آنرا بشکست قضاء لازم است که در اوقات کامل قضای بقا آورد البته اگر در اوقات مکرر هم قضای کرانگاه با ثبات ادائیج شود البته روز و بهر حال وقت قائم است و وقت در حقیقت تعریفی روز و داخل است، لذا تاثیر وقت در روز و يوم النحر زیاد خواهد بود اگر نتیجه روز و يوم النحر فساد خواهد بود چنانچه کمی آنرا شروع کرده نقص کرد ضامن نخواهد بود برای قضای لازم نیست.

۱۵) ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه يثبت الى قوله والعبد والجهانم : ترجمه بخاطر نكاح بدون تواف اعتبار لازم نمی آید چونکه نكاح بدون تواف مصنفی (نهی) است به قول پیامبر ص: لا نكاح الا بشهود و اذا نسخ انت و چونکه نكاح برای چنان حال ضروری و مشروع شده است که از حالت عدالتی شود و تعزیم ضد آن است برخلاف بیع، چونکه بیع برای ملکیت غیر مشروع گردیده شده است و حالت عدالتی تابع است آیینی نیست که بیع در موضع حرمت و در جایی که احتمال حالت اضلاع وجود ندارد و مشروع شود مانند کفیر محوس و فلا و یا یا یا توضیح: در اینجا مصنف بگوید اعتراض وارد شده بر اصل اختلاف جواب می دهد اختلاف گفته اند که اگر نفس بر افعال شرعی وارد شود عقل مصنف غنی به اعتبار اصلش مشروع و بی اعتبار و هم مشق غیر مشروع باشد در موردی که بیعتیم نكاح و یک فعل شرعی است و بر نكاح بدون تواف نشود نفس وارد نشده پیامبر ص فرموده لا نكاح الا بشهود پس باید طبق اصل اختلاف این نكاح مشروع باشد ولی اختلاف قطعا به مشروعیت آن قابل نیستند نه ذاتا و نه مضافا که خلاف اصل اختلاف است برای این اعتراض و جواب ذکر شده است لا نكاح الا بشهود مصنف غنی

نیست بلکه صنفی است یعنی در حدیث نکاح بدون شهود کلا نفی شده است بر آن نفی وارد نشده است.

رسول الله صلی الله علیه و آله در این حدیث به عدم نکاح بلا شهود خبر می دهد یعنی می گوید که این نکاح معدوم و غیر مشروع است

مثلاً کسی بگوید لا رجل فی الدار در اینجا از عدم وجود شخص در خانه خبر داده شده ، نفی وارد نشده است.

بمعنی این کلام صغیر نفی و شیخ است لذا بر اصل عالم شکالی ایجاد نمی کند.

جواب دوم با عبارت در لان النکاح شرع ... داده شده که ^{قبل از} جواب بصورت تمهید بدانیم که نکاح

ضروری تأشروع شده و الا نکاح باید غیر مشروع باشد چونکه بر زن آزادی کرامت و شرافت است غلبه

بر ذلت می شود و مرد مالک ملک صغیر و بیض می گردد ولی بخاطر بقای نسل انسانی و جلوگیری از زنا و

فساد و اختلاط نسب انسانها نکاح مشروع شده لذا با نکاح برای مرد فقط حق استمتاع از زن ثابت

می شود و مرد مالک اجزاء و منافع دیگر زن قرار می گیرد مثلاً اگر کسی دست زن را قطع کرده مالک ارش

زن قرار می گیرد نه مرد پس با فهمیدن این تمهید حاصل دلیل این است قبول داریم که قول پیامبر لا

نکاح الا بشهود نفی است ولی در اینجا عمل بر حقیقت نفی (حرمت همراه با بقاء مشروعیت) ممکن نیست

صغیر نفی بر نفی محمول گردنی شود و نفی چونکه بر بطلان و معدوم بودن فعل صنفی دلالت می کند لذا نکاح

بدون شهود معدوم و باطل خواهد بود اما چرا در اینجا عمل بر حقیقت نفی ممکن نیست به صنفی جواب

داده است نکاح ضرورتاً برای چنان ملک صغیر مشروع شده است که هیچ وقت از حلال بودن استمتاع از

زن جدا نمی شود لکن نکاح برای حلت استمتاع مشروع شده است تصریحی که در نکاح بدون شهود از نفی

حاصل می شود ضد این حلت است لذا مشروعیت این نکاح یعنی حلت باقی می ماند و از طرفی بخاطر حدیث رساله

نکاح الا بشهود حرمت ثابت شود اجتماع همین لازم می آید که اجتماع همین محال است لذا نفی (لا نکاح

الا بشهود) بر نفی محمول است پس صنفی می گویند که بیع برخلاف نکاح است یعنی وقتی که بر نکاح نفی وارد

می شود مشروعیت آن باقی نمی ماند بلکه نکاح باطل و معدوم می گردد ولی اگر بیع نفی وارد شود در این صورت بقاء

بقاء مشروعیت صنفی غنی یعنی بیع عمل بر حقیقت نفی ممکن است چونکه بیع برای ملکیت عین است یعنی

است

بوسیله بیع عین صبیح از ملک تابع خارج شده در ملک مشتری داخل می شود اما احتمال بودن استمتاع
مقصود بیع نیست بلکه تابع بیع است از متبوع جدا هم می شود. دلیلش این است که بیع برای ملک عین مشتری
است بر این حالت استمتاع مشتری نشده چونکه بیع در جاهل مشروع است که وطن حرام است مثلاً خرید کنند
مجبوس بر این مسلمان مشروع است ملک ثالثی می شود اما وطن با او حرام است و همچنین بیع در جاهل مشتری
است که در آنجا اصلاً احتمال حالت استمتاع وجود ندارد مانند غلام و جانور که بیع آنها مشروع است ملک
ثالثی می شود اما احتمال حالت استمتاع اصلاً وجود ندارد. خلاصه بیع برای ملک عین مشتری شده بر این
حالت استمتاع مشروع نشده و حالت استمتاع تابع بیع است و تحریمی که بخاطر نفی در بیع حاصل می شود
ضد ملک نیست بلکه ضد حالت استمتاع است و مثلاً لذت است که حالت استمتاع از بیع جدا هم می شود در
اینجا با نفوت شدن حالت استمتاع بخاطر ورود نفی و باز هم ملک عین باقی می ماند پس با وجود نفی مشتری
صفتی عنه یعنی بیع باقی می ماند پس وقتی که مشروعیت فعل صفتی عنه باقی می ماند پس بر حقیقت نفی (حرمت مع
بقا مشروعیت) عمل شده است. بهر حال با ورود نفی بر بیع صفتی عنه یعنی مشروعیت بیع باقی می ماند باطل و
معدوم نفی شود.

۵۷) ولا یتقال فی الغصب من الی قوله فصار حبساً بجسده :

ترجمه: و در باره غصب اعتراض نشود که غصب ملک را ثابت می کند طوری که آن ملک از غصب مقصود است بلکه
غصب ملک را ثابت می کند به حیثی که شرط برای حکم شرعی یعنی ضمان است چونکه ضمان برای حیران و نادم مال
غصب شده مشروع شده است پس ضمان متقاضی نفوت ملک است و شرط حکم تابع حکم است لذا اثبات ملک
بخاطر حسن حکم حسن خواهد بود.

توضیح: این عبارت جدا بیک اعتراض است بر احناف اعتراض می شود که شما می گوئید اگر بر فعل حسن نفی وارد شود
فعل صفتی عنه قبیح لعین شده قطعاً غیر مشروع می شود و مشروعیت آن کاملاً معدوم و باطل می گردد و عیان
است چیزی که قبیح لعین و کاملاً غیر مشروع است حکم شرعی قبول نمی کند ولی می بینیم که غصب یک فعل حسن

بر آن نفس وارد شده «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» لذا باید غضب غیر مشروع باشد و هیچ حکم شرعی بر آن متعلق نشود ولی سنا احناف حکم شرعی بر آن واجب کرده اند یعنی در وقت ادای ضمان غضب را سبب بطلان قرار می دهند و می گویند وقتی که غاصب ضمان ادا کرد چیزی منسوب در ملک غاصب داخل می شود و جواب به مصنف از طرف احناف جواب می دهد که غضب اگر چه سبب اثبات حاکم برای غاصب است ولی نه در این حیثیت که حاکم از غضب مقصود باشد بلکه از این حیثیت حاکم را ثابت می کند که حاکم غاصب برای حکم شرعی یعنی ضمان شرط است چونکه بر غاصب ضمان به این خاطر واجب قرار داده شده تا که حق فوت شده مالک (مغضوب من) را تلفی و جبران نشود یعنی وجوب ضمان بر غاصب تعاقباتی کند که ملک مالک از شیء مغضوب فوت شود و چیزی مقصود از ملک غاصب داخل نشود تا که هر دو بدل یعنی چیزی غضب شده و ضمان در ملک یک شخص (یعنی مالک) جمع نشوند چونکه این ناجزا از است لوقتی که چنین است در وقت ادای ضمان چیزی منسوب از ملک مالک خارج نشده در ملک غاصب داخل می شود خلاصه مالک بشدن غاصب شرط برای وجوب ضمان است و شرطی که حکم تابع حکم است لذا در اینجا ملک غاصب تابع ضمان است و ضمان یک حکم شرعی حسن است لذا ملک غاصب حا چونکه شرط برای یک حکم حسن است خودش هم حسن خواهد بود اگر چه به اعتبار سببش که غضب است قبیح است خلاصه ملک غاصب بخاطر مشروعیست غضب نیست غضب قبیح لعینه و غیر مشروع است بلکه چونکه بخاطر تلفی حق منسوب منه ضمان واجب می شود و برای وجوب ضمان مالک بشدن غاصب شرط است تا اجتماع چیزی منسوب و ضمان در ملک یک شخص لازم نیاید مالک غاصب ثابت می شود لذا بر احناف اعتراض نمی شود

۵۱. وَكَذَلِكَ الزَّانَا لَا يُوجِبُ حُرْمَةُ الْمَصَاهِرَةِ أَصْلًا بِنَفْسِهِ... إِلَى قَوْلِهِ حُرْمَةُ الْمَصَاهِرَةِ: ترجمه: همین طرز زنا خودش (بنفسه) اصلاً حرمت مصاهرت را ثابت نمی کند بلکه زنا سبب نطفه است از نطفه سبب فرزند است و بر اثبات حرمت اصل همان فرزند است و در فرزند نگاه و معصیتی هم وجود می ندارد پس حرمت از فرزند به اطراف متعین می شود و ایجاب حرمت به طرف استیجاب فرزند متعین می شود و ایجاب

چیز که قائم مقام غیر است با علت اصل عمل می کنند آیا بی بینی وقتی که خاک نام مقام آب است واقع شد
یا که گفته بودن آب نظر کرده می شود و از خاک وصف خاک بودن ساقط می شود پس همین طور در اینجا و
حرمت زنا در حق ایجاب حرمت مصاهره ساقط و باطل کرده می شود چونکه زنا قائم مقام چیز است که به
وصف حرمت موصوف کرده نمی شود

توضیح در این عبارت هم جواب اعتراض است با اعتراض این است که مثلا احناف گفته بودند وقتی که نفی بر
افعال حسن وارد می شود فعل ضمنی عنه قبیح یعنی قرار می گیرد و سبب حکم شرعی قرار نمی گیرد ولی بی بینیم
که زنا یک فعل حسن است و وسیله آید و فلا تقر بوالزنا ضمنی عنه قرار گرفته است ولی بنا وجود این زنا سبب
حرمت مصاهره است حال آنکه حرمت مصاهره تطبیق آید به هر الذی خلق من العا بشر افعاله نسبا و مهر
نفت است و نفعت از سبب مشروع حاصل می شود لذا زنا را سبب حرمت مصاهره قرار دادن دال بر این است
که زنا قبیح یعنی غیر مشروع نیست و الا باید سبب حرمت مصاهره می شود

حقیقتا جواب داده است که این اعتراض زمانی وارد می شود که زنا بذاته موجب حرمت مصاهره قرار دارد می شود
بر ضرورت که زنا بذاته سبب حرمت مصاهره نیست بلکه زنا سبب نطفه است و نطفه سبب فرزند است یعنی از زنا
نطفه (ضمنی) بوجود می آید و از آن بچم بوجود می آید و همین بچم را استحقاق و حرمتها و کرامتها اصل است یعنی
حرمتها ابتداء و بالذات در فرزندان ثابت می شوند پس بواسطه ولد به اطراف تجاوز می کنند که این حرمتها چهار
مستند است اگر بچم دختر باشد بر بچم اصول واصل گفته یعنی پدر و پدر بزرگ حرام می شوند و همچنین فرزند واصل
یعنی پسر و نوه (پسر) حرام می شوند و اگر فرزند پسر باشد بر پسر مادر و مادر بزرگ و طوطه (زن) و
مقتضی حرام می شوند و هم چنین بر پسر دختر و نوه (دختر) زن و طوطه حرام می شوند به هر صورت از اختلاف
زن و طوطه نطفه آنها چیز واحد می شود و از آن فرزند بوجود می آید پس فرزند هم جزء واصل است و هم جزء
طوطه و لذا بر هر دو حرام است چونکه استماع از هر دو خود جائز نیست پس به اطراف تجاوز می کنند و بچم
حرمتها که در بالا ذکر کردیم ثابت می شوند همین طوری ایجاب حرمت از ولد بطرف اسباب ولد تجاوز می کند

یعنی همانطور که ولد حرمت مصاهره را نامی کند (سبب ولد یعنی وطنی و بی بی و نسبی یا شرف و دیدن فرج
 اخل و حرمت مصاهره را واجب می کنند) خلاصه در اثبات حرمت ولد اصل است و در رد نه عصیان
 است و نه عه وان، و بگوید که ابتداءً و بالذات سبب حرمت مصاهره است، منفی و نه مثبت مخلوق خداست
 را آن قباحتی وجود ندارد مثل ولد مشرعی مستحق کرامت است چنانچه عبادت و شهادت و امامتش قابل
 قبول است و قتی که ولد منفی و نه نیست لذا قبیح لعین هم نخواهد بود. لذا سبب قرار دادن چیز قبیح لعین را
 نیز مشرعی سبب نفی است یعنی حرمت مصاهره قرار داده شده است پس وطنی خواه حرام باشد یا حلال، بالذات
 سبب مصاهره حرمت مصاهره نیست بلکه بواسطه و لیس بخاطر اینکه قائم مقام ولد است سبب حرمت
 مصاهره است چونکه اطلاع بر حقیقت علوق و قرار گرفتن عمل متعذر و ناممکن است لذا وطنی که سبب
 ظاهر ولد و منفی الی الولد است قائم مقام ولد قرار داده شده سبب حرمت مصاهره قرار داده شد
 پس همانطور که وطنی حلال منفی الی الولد است و وطنی حرام هم منفی الی الولد است و همانطور که وطنی
 حلال در سبب بودن برای حرمت مصاهره قائم مقام ولد است همین طور وطنی حرام هم قائم مقام ولد
 است لذا از ذات خود سبب حرمت مصاهره نیست بلکه بخاطر اینکه قائم مقام ولد است و سبب که
 حرمت است و بقول صاحب حسامی است که قائم مقام با علت اصل عمل می کنند یعنی حر قائم و
 خلیفه صفات اصل اعتبار کرده می شوند صفات خودش اعتبار کرده نمی شوند چنانچه خاک در افاده تلهیه قائم مقام
 آب است پس در خاک صفت آب یعنی پاک گفته بودن آن اعتبار کرده نمی شود یعنی همانطور که پاک بودن آب
 ضروری است پاک بودن خاک هم ضروری است اما وصف خود خاک یعنی تلویث اعتبار کرده نمی شود
 بلکه ساقط می شود چنانچه اگر صفت تلویث خاک اعتبار کرده شود از آن طهارت حاصل نمی شود و این علقه
 ادال بر این است که صفت تلویث خاک ساقط شده است همین طور چونکه در اثبات حرمت مصاهره تر
 قائم مقام ولد است لذا در اثبات حرمت مصاهره وصف حرام بودن خود را اعتبار کرده نمی شود و
 بلکه وصف حرمت آن ساقط و باطل می شود لذا اگر چه از حیثیت زن بودن حرام و ممنوع است و وطنی

اثبات حرمت مصاهره بخاطر قائم مقام بودن ولد حرام و ممنوع نیست و قوی که زنا از این حیثیت ممنوع و حرام نیست لذا فعل حرام سبب حرمت مصاهره قرار داده نشده است، لذا این اعتراض بر احناف وارد نمی شود

۵۸ فصل فی حکم الامر والنهی ... الى قوله فی ذلک :

ترجمه: فصل در مورد حکم امر و نهی در ضد آنچه که امر و نهی بطرف آن منسوب هستند در این باره علماء اختلاف دارند

توضیح: مصنف قبلاً حکم امر و نهی را در مأموریه و منعی غنی بیان کرد چنانچه فرض در وجود حکم امر در مأموریه و وجوب است یعنی از امر و وجوب مأموریه ثابت می شود و حکم نهی در منعی غنی تصریح بود یعنی بخاطر نهی در منعی غنی حرمت ثابت می شود در این فصل حکم امر و نهی را در ضد آنها بیان می کند یعنی امر به چیزی در ضدش (منعی غنی) چه حکم ثابت می کند حرمت یا کراهیت؟ و نهی من الشیء در ضدش (مأموریه) چه حکم ثابت می کند وجوب یا سنیت یا ندب؟ مثلاً شخصی گفت: «تحرک کن» که ضد آن سکون است آیا از این امر به حرکت حرمت یا سکون ثابت می شود یا کراهیت؟ یا مثلاً شخصی گفت: «لا تلسکون» آیا از این نهی وجوب حرکت که ضد سکون است ثابت می شود یا ندب یا سنیت؟ مصنف چندین معنی را در این مورد علماء اختلاف دارند بعضی گفته اند امر به چیزی به نفس نهی از ضد آن چیز است و نه مصنفین نهی است همین طور نهی از چیزی به امر به ضد آن است و نه مصنفین امر است بر نفس گفته اند امر به چیزی همان نهی از ضد آن است و بعضی به چیزی همان امر به ضد آن است و صدایب اکثر هم وجود دارد در شرح حاشای ضمیمه شود البته مذهب مختار نزد مصنف در بحث بعضی بیان نشده است

۵۹ والمختار عندنا ان الامر ... الى قوله ثابتاً بطریق الاقتضاء :

ترجمه: نزد ما مختار این است که امر به چیزی اقتضای کراهیت ضد آنرا و این طور نیست که امر به چیزی کراهیت ضد آنرا واجب کند یا بر آن دلیل باشد چونکه امر به چیزی از غیر خودش سبب است لیکن از امر به چیزی حرمت ضد مأموریه بخاطر حکم امر (استورده) ضرورتاً ثابت می شود و آن چیزی که بطریق ضرورت ثابت می شود

طریق اقتضا اثباتی شود نه بطریق دلالت.

توضیح: مصنف می گوید در این مسئله مختلف فیه مذهب مختار نزد ما (یعنی نزد مصنف و تاض ابو زید و غیره) نفس الاثم و پیر و آنکه از حد آخرین) این است که امر به چیزی متقاضی (تقاضا کننده) مکروه تحریمی بودن ندارد است یعنی اگر به چیز معینی امر شود خدا آن مکروه تحریمی است البته این زمانی است که از مشغولیت برضد ما مأمور به فوت نشود البته اگر مأمور به فوت نشود البته اگر مأمور به فوت نشود در این صورت عمل برضد مکروه تحریمی نیست بلکه حرام خواهد بود مثلاً در روز نحر از جانب خداوند دعوت به خوردن گوشت شده است اگر کسی در این روز روزه بگیرد یعنی برضد ما مأمور به عمل کند روزه اش حرام است چونکه مشغولیت در روز باشد فوت ما مأمور به یعنی اجابت دعوت فلاوندی ^{فکر} شده است خلاصه امر به چیزی متقاضی مکروه تحریمی بودن عند اکثری کند، امر به چیزی نه موجب حرمت (مکروه تحریمی بودن) خدا آن است و نه بر آن دلالت می کند بلکه امر به چیزی ضرورتاً متقاضی کراهیت خدا آن است. دلالت این است که امر به چیزی از غیر خودش یعنی از غیر چیز کمالاً مسکات است لذا امر به شی و غیره غیرش دلالت نمی کند پس برضد شی و بدرجه اولی ولایت نخواهد کرد پس نمی تواند موجب حرمت شدن شی و قرار گیرد اکنون این سوال پیش می آید وقتی که امر به شی نه موجب حدش است و نه بر آن دلالت می کند بلکه کمالاً مسکات است پس حرمت (کراهیت تحریمی) خدا آن چه طور ثابت می شود؟ جوابش این است که کراهیت تحریمی ضد شی و بخاطر حکم امر ضرورتاً ثابت می شود چونکه طلب وجود چیزی متقاضی ^{است} انتفاء خدا آن است یعنی امر حکیم است وقتی که وجود چیزی را می خواهد مطلق این است که انتفاء ضد آن را هم می خواهد پس انتفاء ضد مأمور به بخاطر حکم امر ضرورتاً ثابت است و آنچه که ضرورتاً ثابت است به طریق اقتضا اثبات است نه بطریق دلالت و ضرورت بلا اثبات ادنی یعنی کراهیت تکمیل می شود وقتی که ضرورت بخاطر بلا اثبات کراهیت تکمیل می شود پس از امر به شی و حرمت خدا آن ثابت نمی شود.

تنویر: در متن لفظ کراهت آمده است که مصنف بلا افزودن لفظ حرمت اشاره کرده که منظور کراهت است تحریمی است عکراهت تحریمی نیست تنویر: لفظ اقتضا که در اینجا آمده است منظور از آن غیر مقصود

باشد واجب است به همین خاطر ما گفتیم وقتی که معصوم از پوشیدن لباس در وقت زنی منع شده است این پوشیدن زار و زور است ~~و خواهد بود~~

توضیح: در مصنف می گوید اصل سابق (یعنی امر بالش و متقاضی کراهیت ضد آن است) این احتمال را دارد که نه از چیزی در ضد آن چیز متقاضی اثبات نیست باید و توان نیست در قدرت باشد واجب است کمتر از واجب این تر است همانطور که کراهیت از حرمت یا ایمن تر است یعنی همانطور که از امر بالش کراهیت ضد آن ثابت می شود از نفس عن المشی استیت ضد آن ثابت می شود به همین خاطر فقها گفته اند وقتی که معصوم از پوشیدن لباس در وقت منع شده است همانطور که در حدیث آمده است لا یلبس القمیس ولا المعائم ولا السراويل ولا البرانس ولا الاخفاف الا بعد تغسل فیلبس خفی و لیقطع عمال من الکعبین یعنی پوشیدن از زار و زور چونکه در وقت نیستی نیست خواهد بود البته باید دانست این نیست استیت معاصی بین در وقت نیستی که از پیامبر قولاً و فعلاً صریح است چونکه این است بدون قول یا فعل رسول الله ثابت نمی شود بلکه منظور از نیستی در اینجا این است که ممکن بر ضد نفس عن المشی و یا ترک چنان عمل می کند که بر سنت مؤکده عمل می کند

فصل ۶ فی بیان اسباب الشرائع ~~المی قوله علی حدوث العالم~~
ترجمه: این فصل در بیان اسباب احکام مشروع است بدانکه اصل دین و فروع آن مشروع به اسبابی هسته اند که بشریعت این اسباب را اسباب برای آن قرار داده است مثلاً (وجوب حج و ایسته) به بیت است و (وجوب روزه و ایسته به شهر است و (وجوب نماز و ایسته به اوقات آن است و (وجوب عقیبات و ایسته به اسباب آنها است و (وجوب کفاره ای که در اثر بین عقیبت و عیادت است و ایسته به سبب صبر الله بین عیادت و اباحت است که کفاره به طرف آن سبب مضاعف کرده می شود و سبب مشروعیت معامله با خود بقاد عالم است که وابسته به ارتکاب آنها است

توضیح: در اینجا مراد از اسباب بطریق و مراد از شرائع احکام مشروع است مطلب این است

که این فصل در بیان طریقی است که احکام مشروری از آن شناخته می شوند و احکام ثابت می شوند.

در مورد اسباب احکام علماء اختلاف دارند که در این مورد سه مسلک وجود دارد: ۱. اصحاب غلای

اصناف و بعضی شوافع و جمهور متکلمین این است که احکام مشروری خواه از قبیل (اصول) باشند مانند ایمان به ذات و صفات خداوند و خواه از قبیل فروع یا شاخه طایفه عبادات، معاملات، کفایات و عقوبات و تمام این احکام اسباب دارند که این احکام شریعتی از آن اسباب ثابت هستند و ظاهراً بطریق آن اسباب مشرب و مضایف هستند از جمیع شارع و واجب گفته حقیقی فقط خداوند است. ۲. حنبل و حنبل و حنبل

بعضی اصولیین است که این حضرات اسباب را کاملاً انکاری کنند نزد اینها اسباب نه برای عبادات و وجود دارند و نه برای معاملات و نه برای عقوبات و نه هیچ جنب ظاهری و نه هیچ حقیقی بلکه این حضرات می گویند حکم منصوص علیه از ظاهر نص ثابت می شود و در غیر منصوص علیه حکم واسعه به وصفی است که آن وصفی حکم را برآورده شده است چنانچه آن وصف در غیر منصوص علیه علامت بقوت حکم است دلیل این حضرات این است که ایجاب (واجب کردن) صفت خاصه خداوند است و بطریق صفت خاصه خداوند است اگر ایجاب بطریق اسباب مشرب و مضایف کرده شود این صفت خاصه از خداوند منقطع می شود و این کار جایز نیست. دلیل دوم این است که اگر احکام اسباب داشته باشند باید در میان احکام و اسباب افتکالک (جدایی) نباشد حال آنکه افتکالک موجود است چونکه قبل از شریعت اسباب موجود بودند اما احکام موجود نبودند و همین طور اگر شخص در دار الحرب مسلحان شدند و نظیر دار الاسلام هجرت نکرد و حقیقاً او اسباب متحقق هستند اما عبارت بر او واجب نیست فلذا این افتکالک علامتی است بر اینکه احکام اسباب ندارند و متضاد با عبارت و جمیعها بالشعر اسباباً لها به و دلائل این حضرات جواب داده است جواب دلیل اول این است که ما گفته ایم که اسباب بذات خود موجب هستند تا که قطع صفت ایجاب از خداوند لازم بیاید بلکه ما می گوئیم موجب حقیقی خداوند است البته احکام بطریق اسباب مضایف هستند از مضایف بودن حکم بطریق سبب لازم نمی آید که حکم به حارف دیگر مضایف نباشد مثلاً قتل در حقیقت از شمشیر یا غیر حاصل می شود لیکن با وجود این قتل بطریق قاتل مضایف

در مورد حقی که بمصالح بر قائل لازم می آید نه بر سبب غیر در اینجا هم امکان دارد واجب گفته حقیقی خداوند محال باشد
 (احکام) بطرف اسباب مضاف باشند لذا قطع هفت ایجاب از خداوند لازم نمی آید. جواب دلیل دوم این است
 وقتی که اسباب بذات خود موجب نیستند بلکه وقتی که خداوند آنها را موجب قرار می دهد، موجب قرار می گیرند لذا
 بل و در شرح آنها اسباب قرار داده است بعد از ورود شرع اسباب موجود می شوند لذا بعد از ورود شرع اسباب
 (احکام) با هم موجود خواهند بود لذا در میان آنها انگاک وجود نخواهد داشت البته سابقا بدون عبادات از
 مسلمانان در الحریه این ظاهر نیست که در در الحریه اسباب متحقق نشده اند و (احکام) (عبادات) واجب
 شده اند بلکه (احکام) هم موجود هستند مگر بخاطر دفع حرج عبادات سابقا شده اند

۳- مذنب سوم که قائل آن جمیع اشاعره هستند این است که حقوق العباد و عقوبات از کسب بنده حاصل می شوند و
 وجوب آنها بطرف اسباب مضاف و منسوب است چونکه حقوق العباد و عقوبات از کسب بنده حاصل می شوند و
 لذا می توانند بطرف بنده مضاف باشند اما عبادات چونکه در وجوب آنها کسب بنده دخالت ندارند بلکه وجوب
 عبادات فقط بطرف ایجاب و خطاب خداوند مضاف است لذا عبادات اسباب نخواهد داشت. جواب این
 حضرات این است که این فرق ضعیف است چونکه وقتی مضاف کردن بعضی از (احکام) بطرف اسباب، با دلیل، جائز است که
 است پس مضاف کردن تمام (احکام) بطرف اسباب هم جائز خواهد بود. مصنف به مذنب اول را که مذنب خودش بود
 هم است بیان کرده می گوید در شریعت اسلام اصول و فروع دین مشروط به اسباب هستند که شایع آن اسباب را
 اسباب اصول و فروع دین قرار داده است یعنی (احکام) اسباب دارند و (احکام) بطرف این اسباب مضاف هستند که
 اگر چه موجب حقیقی خداوند محال است خلاصه طریقه مذنب اول (احکام) شرعی اسباب دارند مثلا وجوب حج خداوند
 واجب است به بیت الله است یعنی سبب حج بیت الله است چونکه در شریعت حج بطرف بیت مضاف کرده می شود البته
 چنانچه خداوند فرموده «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اَلَيْمٍ سَبِيلًا» قبل از گذشت که اضافت دلیل سببیت بوده
 است لذا بیت سبب وجوب حج است و بیت چونکه واحد است و تکرار ندارد لذا وجوب حج هم تکرار
 نمی شود چونکه تکرار سبب سبب مکرر می شود بدون تکرار سبب و سبب مکرر نمی شود. البته وقتی مضاف

حج شرط برای جواز اداء است نه برای سبب یعنی خاطر حج بطرف وقت مضایق نمی شود هم چنین وجوب
 بروزه وابسته به شمر است یعنی سبب وجوب بروزه هائمه رمضان است خداوند می فرماید این ششم منکم الشمر فلیه
 چنانچه هر روز به طرف ماه رمضان مضایق می شود مثلاً گفته می شود اوصوم شمر رمضان یا تکرار رمضان و
 بروزه هم تکرار می شود و روزه رمضان قبل از دخول رمضان درست نیست تمام این چیزها علامت سبب
 بودن شمر رمضان هستند و سبب وجوب بفاز اوقات بفاز هستند چونکه بفاز بفاز وقت مضایق
 می شوند مثلاً گفته می شود صلاة الفجر خط صلاة ظهر و یا تکرار وقت و نماز هم تکرار می شود و قبل از وقت
 درست نیست تمام اینها علامت سببیت هستند لذا وقت برای وجوب بفاز سبب است
 همینطور وجوب عقوبات وابسته به اسباب عقوبات است و غیر این از اجابات و جنایات هستند که این عقوبات
 و حدود بطرف آنها مضایق هستند مثلاً حد سرقه حد زنا یا تکرار این جنایات حدود هم تکرار می شوند قبل
 از جنایات حدود ~~تکرار~~ واجب نمی شوند این چیزها علامت سبب بودن هستند لهذا اجابات اسباب برای عقوبات
 و حدود هستند و مضایق نمی شوند که در این بین عبادت و عقوبت است و وجوبش بطرف سببی وابسته است
 که کفار به آن سبب مضایق است و آن سبب مترادف با معانیت و اباحت است خلاصه کفار من و وجه عبادت
 من و وجه عقوبت است عبادت به این خاطر است که کفار با چیزهای ادا کرده می شود که عبادت هستند مثلاً روزه
 اعتقاد در صورت اطمینان طعام صدقه این هر سه چیز عبادت هستند همانطور که برای عبادت نیست شرط است برای
 کفار هم نیست شرط است و از طرفی کفار چنانکه گفتمان است مسلم است که کفار با این وسیله عبادت حیران می شوند
 لذا کفار عبادت است کفار و عقوبت به این خاطر است که برای فعلی ممنوع است و عقوبت هم جزای فعلی ممنوع
 است از این جهت معلوم می شود که کفار و عقوبت است و هم چنین می توان گفت که کفار بر جنایات مرتب می شود
 و هر چیزی که بر جنایات مرتب شود عقوبت گفته می شود خلاصه آنکه کفار را در این عبادت و عقوبت است پس
 سبب آن چیزی خواهد بود که بین اباحت و معانیت متردد باشد تا که بخاطر عبادت بودن بتوان کفار را بطرف
 صفت اباحت سبب مضایق کرد و همچنین بخاطر عقوبت بودن بتوان کفار را بطرف صفت معانیت سبب

متفاوت کرد تا ایمان سبب و مسبب یک نباشد چنانچه متحقق شود مانند قتل خطاکه در میان اباحت و معاقبت
تردد است. سبب قتل خطاکه معاقبت به این خاطر است که قاتل بختری را ترک کرده است حتی که تیرگی بجای شکار به انسانی
ملایمت کرده است. اباحت به این خاطر است که به شکار تیرزده و تیرزدن شکار اصباح است. پس این قتل سبب
غایب است که بین عبادت و عقوبت دایر است یا مثلاً شخصی در رمضان در روز عیداً روزه خود را بشکند از این
بیشتر که چیزی معلوک خود را خورده است و صبح است اما از این حیثیت که بر روز جماعت کرده معنی است پس
نکستن روز رمضان دایر بین اباحت و معاقبت است لکن می توان آنرا (شکستن روز و عیداً) سبب و موجب
قراره قرار داد مصنف می نویسد که سبب و مشروطیت معاملات (بیع، شرا، نکاح و...) بقای عالم است که اگر عالم
نایب خداوند فیصله شده است و آن (بقای عالم) وابسته به ارتکاب این معاملات است. تفصیلش این است که اگر
ندوند این عالم را آفریده و فیصله کرده که بقایات عالم بقای می ماند و بقای عالم موقوف بر بقای جنس
انسان و دیگر حیوانات و بقای نفس یعنی بقای افراد انسان مانند خالد و زید و غیره است که بقای جنس
موقوف به بقای افراد و تناسل است و بقای نفس موقوف بر حصول ضروریات زندگی است و تولد و تناسل
در طریق دارد یا طریق غیر مشروطی زنای؟ طریق مشروطی نکاح. پس برای بقای عالم طریق مشروطی (نکاح) اختیار
شده است همین طور برای حصول ضروریات زندگی هم دو طریق است یکی ناعشروع مانند غصب دزدی و غارت شده
دوم مشروع مثلاً تجارت **بالتراضی** بالتراضی. پس برای بقای عالم طریق مشروطی یعنی تجارت بالتراضی اختیار شده
شده است و وقتی که نکاح و دیگر معاملات بقای عالم مشروط شده اند پس بقای عالم سبب مشروطیت این
معاملات خواهد بود. مصنف می نویسد و موجب ایمان بذات و صفات خداوند و انبیه به آیهائی است که بر هر دو عالم
عالم دلالت دارند و حدوث عالم یعنی غیر از خدا محسوق بالعدم بودن هر چیزی سبب ایمان بخداست بدین خود
نحو که عالم نام تمام ممکنات است و ممکنات در وجود خود محتاج موثر هستند پس وجود ممکنات در
وجود موثر یعنی مانع دلالت می کند لذا ایمان بر مانع واجب است.

تقریباً به تحقیق امر برای لازم کردن ادلای چیزی است که بر ما به سبب سابقین واجب شده است. اما
بیعی که بخاطر آن شدن واجب می شود سبب ادلی نقیض مطالب (مطلب کرده می شود و دلیل این اصل اجبار
فتحاو است بر اینکه برنام و محبتون و غیره نشان واجب است زیرا که این هرش و محبتون بیشتر از یک
شبان روز باشد.

توضیح: در این عبارت مصنف به اعتراض متکثرین از اسباب جوازی و در حد قبلاً گذشت که گزین از اصولین
کلاً اسباب را انکاری کند و می گوید اگر وجوب از اسباب ثابت شود تفصیل حاصل خواهد بود چون
امر برای ایجاب (واجب کردن) است و از اسباب هم واجب ثابت می شود و ثبوت وجوب از اسباب و
امر هر دو تحصیل حاصل است بهر حال و وقتیکه وجوب از امر ثابت می شود نیازی به اسباب نیست و
جواب این است که در اینجا دو چیز جداگانه وجود دارد: ۱. تقنین وجوب ۲. وجوب ادلی تقنین وجوب واجب
بر اسباب است و وجوب ادلی وابسته به امر است یعنی اول بخاطر سبب تقنین وجوب ثابت می شود پس
بخاطر امر ادلی طلب کرده می شود و پس وجوب ادلی ثابت می شود مثلاً بخاطر عقد بیع بر ذمه مشتری شدن
واجب می شود اما ادلی واجب نیست مگر وقتیکه از طرف بائع تقنین خطا می شود در اینجا صورت بر مشتری ادلی
شدن واجب می شود یعنی بخاطر امر بر مشتری شدن واجب می شود چونکه تقنین وجوب و وجوب ادلی دو چیز جداگانه
هستند بسا اوقات چیزی بر ذمه کسی واجب می شود ولی ادلی آن فی الحال واجب نیست مثلاً شخصی چیزی خرید
و یک ماه برای پرداخت شدن اجل حتمی که در این صورت بخاطر تقنین بیع شدن بر مشتری واجب شده و لیکن ادلی
آن فی الحال واجب نیست بلکه بعد از طلب بائع ادلی آن واجب می شود.

دلیل این اصل (از سبب تقنین وجوب ثابت می شود و از امر وجوب ادلی ثابت می شود) این است که تمام
فتاوی افاضه متفق هستند که اگر شخصی کمتر از نمازهای یک شبانه روز مثلاً وقت چهار نماز در خواب بماند
یا در حالت جنون یا بی تدبیر باشد بر او قضا ای این نمازها واجب است و قضا فری وجوب است یعنی
قضا چیزی واجب می شود که قبلاً وجوب آن ثابت شده است پس معلوم شد که نمازهای مذکور برنام

جنون و بی هوشی که در حالت خواب و جنون و اغماذ بسیار برده اند واجب بوده اند. اکنون سوال این است که وجوب این نفلها بظابط سبب است یا امر به صمیم است که وجوب این نفلها بظابط امر نیست. چونکه لزوم خطاب امر به اصل می شود و این افراد صلاحیت خطاب ندارند یعنی بظابط خواب و دیگر موارد نمی توان آنها را مخاطب قرار داد. لذا در حق آنها وجوب از امر ثابت نمی شود. پس لا محاله از سبب ثابت می شود پس معلوم شد که نفس وجوب از سبب ثابت می نشود و وجوب ادا از امر ثابت می شود. لذا یک چیز از امر و سبب هر دو ثابت نشده است. لذا اعتراض بحصول حاصل از جانب منکرین اسباب درستی نیست. تذکره این عوارض (خواب و جنون و اغماذ) از یک شب تا روزیجا وز کردند قضای نفلها را فوت شده. لازم نخواهد بود حمله امام شافعی درباره نام همین است احدا را باره اغماذ و جنون این است که اگر اغماذ یا جنون وقت یک نفل را احاطه کند قضای نفل واجب نخواهد بود.

(۶۶) آنها يعرف السبب بنسبة الحكم الى قوله انه يضاف اليه ترجمه: همانا شناخته می شود سبب بظابط منسوب بودن حکم بطرف آن و وابسته بودن حکم به آن (یعنی وجوب سبب) چونکه در اضافت شیء الی الشیء اصل این است که شیء مضاف الیه سبب برای شیء مضاف است و اضافت بطرف شرط مجازاً صورت می گیرد همین طور وقتی که حکم برای چیزی لازم باشد و با تکرار آن چیز حکم مکرر بشود این دلیل بر این است که حکم بطرف آن چیز مضاف است. توضیح: قبلاً گذشت که برای احکام وجود اسباب ضروری است. در اینجا علامات اسباب بیان می شود. یعنی علامت سبب بودن یک شیء برای شیء دیگر چیست؟ مصنف می گوید: سببیت بوسیله دو علامت. شناخته می شود یکی این است که حکم بطرف سبب مختلف می شود مانند صلاة الظهر، حج البیت و صدقه الشرب و کفارة القتل و صوم الشهر چونکه در مضایف شدن یک شیء بطرف شیء دیگر اصل این است که شیء مضاف الیه سبب است برای مضاف است چونکه اضافت بر این اختصاص است. لذا مضایف مخصص مضاف الیه خواهد بود. چونکه در وجه میان وجه اختصاص قریب ترین اختصاص مضاف است. سبب است. لذا اضافت بطرف شرط است.

قوی ترین وجه اختصاص یعنی سببیت را جمع خواهد بود و اضافت علامت خواهد بود بر اینکه مضاف الیه سبب و مضاف سببیت آن است و و البتة حکم به سبب به این نحو است که یا موجود شدن سبب حکم موجودی در شرط و یا معدوم شدن سبب حکم معدوم می شود و یا تکرار سبب حکم هم تکرار می شود.

و انما یضاف فی المثل الشرط و این عبارت جواب یک اعتراض است اعتراض این است که اگر اضافت دلیل بر سببیت است شرط هم باید سبب قرار بگیرد چونکه حکم بطرف ^{شرط} مضاف می شود مثلاً در صدقه فطر و شرط صدقه است ولی صدقه بطرف آن مضاف است لکن می شود صدقه الفطر لذا فطر باید سبب صدقه یا حال آنکه فطر سبب صدقه نیست پس جواب این است که بخاطر علاقه مشابعت حکم بطریق مجاز بطرف شرط مضاف می شود بدین نحو که حکم همانطور که در وقت وجود سبب موجود می شود در وقت وجود شرط هم موجود می شود پس از این حیثیت شرط مشابعت سبب است لذا بخاطر علاقه مشابعت حکم مجازاً بطرف سبب مضاف می شود در اینجا که عنوان علامت واقع شدن حقیقت اعتبار شده است به مجاز و لذا این اعتراض درست نیست و کذا اذا لازمه در اینجا علامت دوم بیان می شود مصدق می فرماید همانطور که اضافت دلیل سببیت است به معین نحوه لزوم یک شی (یعنی حکم) برای شی دیگر و تکرار آن شی حکم می شدن حکم و هم دلیل سببیت است یعنی وقتی که حکم برای چیزی لازم باشد و تکرار آن چیز حکم مکرر می شود پس حکم بطرف آن شی و مضاف خواهد بود که اضافت علامت سببیت است لذا لزوم حکم برای چیزی و تکرار حکم یا تکرار آن چیز دلیل سببیت آن چیز خواهد بود.

[۶۱] وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سبباً والفطر الى قوله بالتمكن من الزراعة : ترجمه در صدقه فطر ما را رأس را سبب و وقت فطر (یوم عید) را شرط قرار دادیم در صورتی که صدقه بطرف هر دو معین است چونکه وصف مؤثرت رأس را برای سبب بودن صدقه ترجیح می دهیم و تکرار و وجوب بخاطر تکرار فطر مانند تکرار وجوب از نکات بنابر تکرار حول (اعمال) است چونکه وصفی که بخاطر آن رأس سبب بود و آن مؤثرت (فخرج) است یا تجدید سال متجدد می شود پس با تجدید وصف سبب در مرتبه متعبد به بقسمه خواهد بود و طبق

بن اصل عسر و غراج تکراری شوند در صورتیکه سبب متحد است و آن سبب در عسر زمین ناصیه به اعتبار
 حصول حقیق است و در غراج بخاطر قادر بودن بر زراعت زمین ناصیه حکماً سبب است
 توضیح: این عبارت جواب یک سوال محقر است. سوال این است که شما گفتید: إضافة الشیء الى الشیء دلیل
 بر این است که مضاف الیه سبب و مضاف مسبب است. در صورتیکه صدق فطر همانطور که بطرف رأس
 مضاف است و زکاء الرأس گفته می شود همین طور بطرف فطر هم مضاف است چنانچه گفته می شود صدقه الفطر
 پس وقتی که صدقه بطرف رأس و فطر هر دو مضاف است پس شما چرا رأس را سبب و فطر را شرط قرار دادید و
 بر عکس نکردید یعنی رأس را شرط و فطر را سبب قرار ندادید؟ جواب این است که میان رأس و فطر بخاطر اضافت
 تعارض واقع شد. اضافت بطرف فطر متقاضی سبب بودن فطر و اضافت بطرف رأس متقاضی سبب بودن
 رأس است و در صورت تعارض ما طریق ترجیح را اختیار کردیم. لذا سبب بودن رأس را ترجیح دادیم و رأس را
 سبب و فطر را شرط قرار دادیم و وجه ترجیح رأس وصف مؤثنت (خرج) و هزینه است که در حدیث به آن
 اشاره شده است. پیامبر ص فرمود: «ادوا عن تموتون» یعنی ادا کنید صدقه نظر از جانب کسانی که شما خرج و
 هزینه زندگی آنها را تحمل می کنید. (و از آنها نگیرداری می کنید) مطلب این است که کسانی که خرج آنها بر شما واجب است
 هزینه صدقه فطر آنها را هم تحمل کنید. در وجوب مؤثنت اصل رأس است نه وقت. یعنی خرج رأس (ذاتاً) تحمل
 کرده می شود نه خرج وقت. چونکه رأس محتاج خرج است و وقت محتاج خرج و هزینه نیست لذا سبب
 رأس است نه روز عید فطر.
 و تکرار الوجوب تکرار الفطر: این عبارت جواب یک اعتراض است. اعتراض این است که در سبب بودن
 باید وقت فطر ترجیح داشته باشد چونکه بانکار فطر (روز عید) وجوب صدقه فطر تکراری می شود و این علامت
 سبب بودن است در صورتیکه رأس تکرار ندارد. از اوّل تا آخر یکی است و وقتی که رأس تکرار ندارد پس بخاطر تفاوت
 علامت سببیت رأس نباید سبب صدقه باشد. جواب این است که بخاطر تکرار وجوب صدقه بخاطر تکرار وقت
 فطر نیست. همانطور که شما خیال کرده اید بلکه تکرار وجوب صدقه بخاطر تکرار رأس است. لیکن تکرار رأس حقیقاً

نیست بلکه تقدیر است بدین نحو که رأس بذاته سبب نیست بلکه بخاطر وصف مؤنت سبب قرار گرفته و وصف
مؤنت بنا بر تجد زمان متجدد می شود مثلاً کسی خرج شخصی را تا صین می کند و وقتی که سال دوم می آید خرج سال در
راعم تا صین می کند و تحمل می کند پس این خرج و مؤنت سال دوم کاملاً با خرج سال اول تفاوت دارد و جدید است
گویا هر سال مؤنت جدیدی تحمل می کند و قبلاً گفتیم که رأس موصوف به وصف مؤنت است لذا وقتی که با تجد
و تکرار زمان وصف مؤنت مکرر می شود در ضمن تقدیر رأس هم متجدد و مکرر می شود پس وقتی که در رأس تکرار
دیده می شود بلکه چه تقدیر می است و پس سبب قرار دادن رأس بلا مانع است لذا اعتراض عدم تکرار رأس
درست نیست صاحب حسنی برای تحقق کردن جواب مذکور یک نظایر بیان می کند چنانچه می گوید تکرار وجوب
مصدق با تکرار نظر مانند این است که با تکرار حول (تعال) وجوب زکات مکرر می شود حول اگر چه سبب وجوب
زکات نیست بلکه شرط است چونکه حال نصاب که سبب وجوب زکات است اگر چه حقیقتاً مکرر نیست ولی
تقدیراً مکرر است بدین نحو که حال نصاب بخاطر وصف نصاب سبب وجوب زکات قرار گرفته است (چونکه حال
نصاب اگر نای باشد سبب وجوب زکات قرار می گیرد و الا نه) بهر حال در سبب قرار گرفتن حال نصاب نفاذ
داخلات دارد و نفاذ بخاطر حول متحقق می شود بدین نحو که حول (سال) مستعمل بر چهار فصل است و اما
سال در هر از احوال متجدد و تکرار می شود پس با تکرار حول نفاذ تکرار می شود و با تکرار نفاذ که وصف حال نصاب
است نصاب هم تقدیراً تکرار می شود وقتی که حال نصاب تکرار می شود اگر چه تقدیراً باشد می توان آنرا سبب زکات
قرار داد و با تکرار حول در نصاب واحد وجوب زکات تکرار می شود پس همانطور که در اینجا با تکرار و تجد و وصف نفاذ
و حول مال نصاب بمنزله مکرر و متجدد بنفسه قرار گرفته است همینطور با تکرار و تجد و وصف مؤنت رأس
و هم بمنزله مکرر و متجدد بنفسه قرار می گیرد

و علی هذا التکرار العشر و الخراج سبب صاحب حسنی می گوید چونکه با تکرار و تجد و وصف سبب هم متجدد و
تکرار می شود ما اقلیم سبب عشر و خراج اگر چه واحد است یعنی زمین نامی ولی با تکرار و وصف زمین یعنی نفاذ
در عشر و خراج تکرار پیدا می شود تفصیلش این است که سبب وجوب عشر و خراج زمین نامیه است

دلیلش این است که عشر و خراج بطرف زمین مضاف می شود و مثلاً گفته می شود عشر الارض و خراج الارض و اضافت علامت سببیت است و چونکه در عبارات مالیه یسر و اعتبار کرده می شود در وجوب عشر و خراج نفاء زمین (یعنی نای بودن زمین) اعتبار کرده شده و گفته شد اگر زمین نای باشد در آن عشر و خراج واجب می شود و الا واجب نمی شود البتة در عشر نفاء حقیقی اعتبار کرده می شده و گفته شد اگر زمین عشرین حقیقتاً نامیه باشد یعنی حقیقتاً محصول موجود باشد عشر واجب می شود و الا نه چونکه عشر جزئی از مال یعنی مال است و واجب کردن این جزء زمانی ممکن است که ۹ جزء نزدیک مالک باشد و این زمانی ممکن است که محصول حقیقتاً موجود باشد چنانچه اگر مالک زمین عشرین کشت نکرد عشر واجب نمی شود در خراج نفاء حقیقی اعتبار ندارد بلکه نفاء تقدیر می معتبر است چنانچه اگر مالک زمین خراجی بر کشت قادر است یعنی اصحاب زراعت و کشت موجود هستند ولی زراعت نکرد بخاطر وجود نفاء تقدیر می بر او خراج واجب می شود (دلیلش این است که خراج لازم نیست که خراج از جنس محصول باشد بلکه جنس دیگری هم می تواند خراج باشد لذا لازم نیست که خراج وابسته به نفاء حقیقی باشد) خلاصه سبب خراج و عشر یعنی زمین یکی است که در آن حقیقتاً تکرار و تجدید نیست ولی بنا بر شرط آن است در آن تجدید و تکرار است لذا با تکرار نفاء زمین هم تقدیراً متجدد و تکرار می شود لذا می توان زمین را بخاطر تکرار و تجدید حکمی سبب وجوب عشر و خراج قرار داد.

دفتر اول حسامی در تاریخ ۱۳۲۷/۳/۱۴۲۸ به اتمام رسید
 ۱۳۱۶/۱۳۷
 و اما ما آن که در مورد عذیقه و رخصه است در دفتر دوم حسامی می باشد

بعضی